

# 宮座とトウヤ制の民俗に関する研究

橋本章

# 宮座とトウヤ制の民俗に関する研究【目次】

序論	1
----	---

第一章 宮座への研究視座	8
--------------	---

## 第一節 研究史・宮座論の形成と展開

はじめに

- 一 宮座論の展開と事例研究
  - 二 肥後和男による宮座研究
  - 三 「典型的な宮座」と「変形的な宮座」論争と滋賀の事例
  - 四 イメージとしての「宮座」の構築
- おわりに

第二節 宮座研究と長老制―滋賀県草津市下笠町の「オトナ（老長）」の事例より―	28
--	----

はじめに

- 一 長老制に関する研究史
- 二 長老制研究と近江の事例



三 草津市下笠町の「オトナ（老長）」の事例

① 老杉神社の宮座と「八村」

② 「オトナ（老長）」と祭礼

③ 下笠における長老制の特色

おわりに

第二章 宮座と神社祭祀の事例に関する民俗学的研究・・・・・・・・・・・・・・・・・・ 50

第一節 水利関係と宮座祭祀の擬似性

はじめに

一 滋賀県東近江市上岸本町・中岸本町の概要と水利関係

二 春日神社の祭礼と宮座

三 水利関係からみた春日神社の祭礼

四 擬似的な水利祭祀の成立とその背景

おわりに

第二節 神社の近代化と祭祀関係の再構成―宮座事例の背景を探る―・・・・・・・・・・・・ 73

はじめに

一 神仏分離と神社合祀の伸展

- 二 滋賀県草津市志那吉田・三大神社の「社号改称願」と祭祀
- 三 イメージされる祭祀圏―民衆の側による祭祀と社会関係の再構成―  
おわりに

### 第三節 宮座内部の均質化についての考察―大阪府泉佐野市長滝の事例から―

はじめに

- 一 泉佐野市長滝の宮座
- 二 蟻通神社の氏子と年齢集団

- ① 氏子入りと「イワイト」
  - ② 青年組織（ワカナ）
  - ③ 宮世話
  - ④ 敬老社人
  - 三 敬老社人の年中行事
    - ① 社人入りと古稀祝
    - ② 社人の集まり
    - ③ 蟻通神社の神事と社人
- おわりに―均質化される宮座の構成―

## 第三章 頭役差定とトウヤ制祭祀の事例に関する民俗学的研究

### 第一節 頭役制祭祀儀礼の民俗誌的研究―竹生島宝厳寺蓮華会の頭役差定を事例として―

はじめに

一 トウヤ制祭祀の研究史

二 竹生島宝厳寺の蓮華会

三 トウヤ制研究の問題点と頭役差定  
おわりに

第二節 江州浅井郡大吉寺の放生会と頭役差定・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・・138

はじめに

一 大吉寺沿革―放生会を中心に―

二 「大吉寺縁起」の成立とその背景

三 寺院縁起の成立と在地の情勢―「大吉寺縁起」から―  
おわりに

第三節 トウヤ制祭祀の展開と宮座の変遷―三重県名張市滝之原の事例から―・・・・・・・・166

はじめに

一 滝之原の社会組織

① 滝之原の概要―小場（コバ）と組―

② 小場入りと組入り

二 若子祭

① 若子

② 八人衆と目明人

- ③ 弓取り人
  - ④ 若子祭の準備
  - ⑤ 若子祭の行事次第
  - 三 国津神社の祭礼
    - ① 頭屋と頭屋組
    - ② 国津神社秋祭の次第〈宵宮〉
    - ③ 国津神社秋祭の次第〈本宮の祭祀〉
  - 四 滝之原のトウヤ制祭祀
- おわりに

## 第四章 近江のオコナイ事例の研究―宮座とトウヤ制祭祀の見地から―……………185

- ### 第一節 近江・湖北のオコナイ研究への展望―検証・坪井洋文のオコナイ分析―
- はじめに―近江におけるオコナイの研究史―
- 一 滋賀県長浜市野瀬町のオコナイ
    - ① 野瀬の概要
    - ② 行事の次第
  - 二 野瀬のオコナイの変遷―坪井洋文・一九七〇年代の調査との比較検討―
- おわりに

第二節	史料に見る民俗事例の検証―長浜市高月町高野のオコナイと「御神事由来記」等から―	207
-----	---	-----

はじめに

- 一 滋賀県長浜市高月町高野のオコナイ
  - 二 高野のオコナイの歴史の変遷―文献史料との比較から―
  - 三 補論―研究用語としての「オコナイ」と民俗としての「ジンジ」―
- おわりに

第三節	近江湖北のオコナイ行事―トウヤ制による祭祀組織の諸相―	229
-----	-----------------------------	-----

はじめに

- 一 長浜市木之本町杉野のオコナイとオコナイ組

① 杉野上村のオコナイ組

② 杉野中村・向村のオコナイ

- 二 近江湖北のオコナイの諸例

① 長浜市余呉町柳ヶ瀬のオコナイとモロト

② 長浜市高月町唐川の三つのオコナイ

③ 長浜市川道町のオコナイ

おわりに

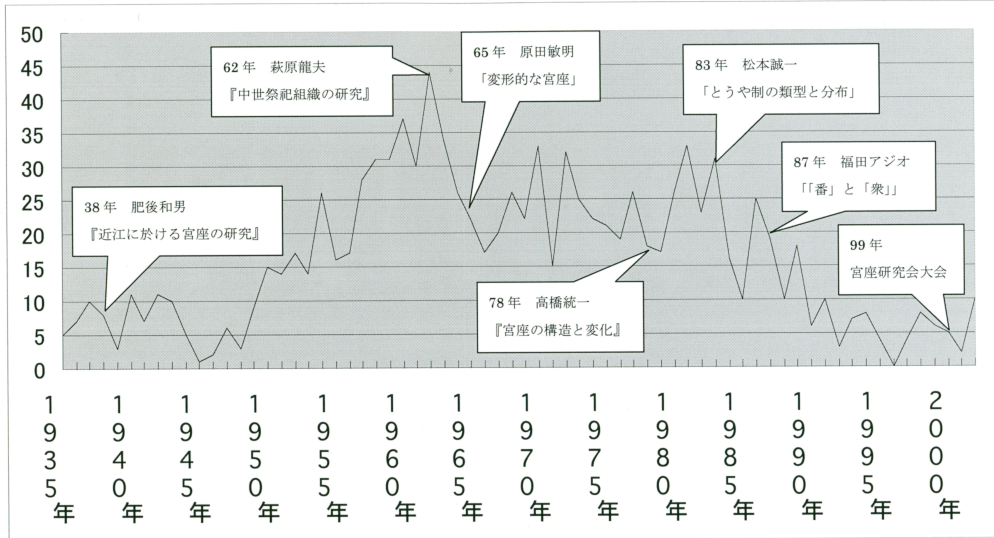
結論	248
----	-----

## 序論―宮座とトウヤ制の民俗に関する研究―

### 一

本論は、宮座と、それに深く関わるトウヤ制について、民俗学的な見地から研究を試みるものである。宮座を題材とした研究は、宮座によって実施される様々な儀礼が伝承されている事や、それぞれの宮座が保有する文献資料が数多く残存する事などから、村落等の社会構造の分析における優良な研究対象として、これまで歴史学や民俗学など各分野からの取り組みがなされ、相応の成果が挙げられてきた。特に、昭和初期の肥後和男による集約的な宮座事例の報告は、その後の宮座研究において重要な位置を占める事となり、中でも集中して資料の収集と報告とがおこなわれた滋賀県の諸事例は(1)、基本的な宮座の形態として認識されるに至った。肥後の集約したデータを基にした研究は民俗学をはじめ社会学など幅広い分野にも及び、折しも村落構造に関する学際的な研究の気運の高まりとも相まって、学問における主要な研究テーマのひとつとも位置付けられるに至った。例えば一九六〇年代に展開された、萩原龍夫と原田敏明による滋賀県近江八幡市馬淵の宮座を題材とした「典型的」あるいは「変形的」な宮座論争は、同分野における画期として記憶されるものであった(2)。

しかし、宮座を題材とした研究は、明快な成果を導き出せないまま近年は沈滞傾向にある。図1は『宮座文献目録二〇〇三年度版』(3)から抽出した、宮座およびそれに類する事例を研究対象とした論文発表数をグラフ化したものであるが、これによると宮座研究に関する論文数は一九六〇年代をピークに段階的に減少を続け、一九九〇年代には年間一ケタ台の論考しか世に出されないという状態にまで落ち込んでいることが見て取れる。もちろん、発表される論



年度別宮座関係研究論文本数

文の数がその研究対象の隆盛度を正確に反映している訳ではないであろうが、少なくとも活発な議論が展開されなくなっているという点では、宮座というテーマをめぐる研究が沈滞しているといって差し支えないだろう。

一九九五年、山折哲雄は民俗学全体の停滞を指して「いま民俗学は落日の渦中にある」と述べたが<sup>(4)</sup>、それは民俗学における宮座研究の状況と同位的な論評であったものとも受け取れるだろう。山折は民俗学をして曇天の中を人知れず沈みゆく太陽になぞらえたのだが、宮座研究にあってもそれは同じなのであるか。少なくともこれまでの宮座研究が何であったのかを検証する作業は、後進たる我々には求められるものと思う。

## 二

そこで、本論では、まず第一章第一節において、宮座に関する研究史を整理してこれまでの研究の道程を明らかにする。そして、肥後和男が収集し、続く研究者が必ず通ることとなった滋賀県における宮座の事例というものについての検証をする。およそ百年にも及ぶ宮座研

究の歴史の中で、滋賀県の宮座の事例が果たした役割は決して小さくはない。本論では、それが学問にどのような影響を及ぼしたのか、そしてそれによってもたらされた研究上の問題点とを明確にする。

そして、肥後和男の集積した滋賀県の宮座事例を元に、社会人類学者の高橋統一によって提唱され、学問上の一定の指示を得たとみられる、宮座を規定するの基本的な要素（トウヤ制・年齢階梯制・株座）の是非について、特に年齢階梯制と、それに深くかわる長老制のそれぞれについて検証をする<sup>(5)</sup>。筆者は高橋の言う年齢階梯制とそれに連なる長老制とが、宮座を規定する上においての絶対条件としては必ずしも位置付けられないという立場であるが、その理由としては、年齢階梯制があくまでも家格などの身分が平準化された社会関係の中で機能するものであり、宮座という事象が歴史的存在であって、時代の移り変わりに伴う社会組織の変遷とを勘案すれば、おのずからその矛盾点が顕在化するものと思われ、またそれ故に、年齢階梯制を背景とする高橋らの述べる長老制（祭祀長老制）は、論として宮座を規定する条件として十分とは言い切れないであろうと考えられるからである。本件については第一章第二節において詳述する。

第二章では、宮座に関する具体事例を挙げて、それぞれの歴史的展開を踏まえながら、宮座が時代背景などの諸要件によって徐々に変化しつつも、現在まで古態を留めつつ伝承されてきたように見える事例である事を述べてゆく。

宮座が結成される条件としては、該当する地域等を包括する歴史的背景が重要な位置を占めており、それ故に近代からの社会関係の変遷にも目を向けなければ、宮座の総合的な理解は及ばない事は自明である。宮座の変化の道程は、例えば明治維新を挟んだ近代化の流れの中であつても、宮座を前近代の遺制として破壊してゆくという方向にはならず、むしろ宮座の枠組みをある程度保存しつつ、その設定を時代や社会の要件に沿うように改変したり読み替えたりすることで柔軟に対応してきている。



具体事例としては、地域間の社会関係を通観する水利慣行を母体とした宮座について、滋賀県東近江市上岸本町の春日神社に結成される宮座の事例を元に第一節において検証する。つづく第二節では、座的結合の紐帯となる社寺の近代化をめぐる様相から、地域の社会関係が再編成されてゆく過程を、滋賀県草津市志那吉田町の三大神社での様相をみることで、これを分析する。そして第三節では、近代化以降もたらされた宮座内部社会の平準化による宮座の変化の過程を、大阪府泉佐野市長滝の蟻通神社での事例からみてゆく。

これらの事例の宮座の検証によつて、現状の宮座が歴史的な関係性の上に構築されたという意識を、各座の構成員が強く認識している一方で、そこで座の人びとに共通理解されている宮座を巡る歴史は、必ずしも実情を正確に反映したものではなく、幾多の時代の変遷を経て獲得された、地域の人びとがおおむね了解し易い「物語」であるということを描き出す。

## 二

そして第三章では、宮座の概念規定をおこなう上で設定された諸条件の中から、トウヤ制を取り上げて、宮座論を立脚させる要件としてのトウヤ制の可能性を、その歴史的変遷過程等も加味させながら探つてゆく。特にトウヤ制をめぐっては、前近代において社寺の祭祀経営の一環として導入された頭役差定による祭祀の事例に注目し、滋賀県長浜市の竹生島宝厳寺における蓮華会と、同じく長浜市の大吉寺で執り行われる放生会の二事例を取り上げ、頭役の差定される論理やこれをめぐる懈怠等の状況、そして現行民俗としても伝承される頭役差定の様態を検証する。

宝厳寺と大吉寺のふたつの頭役差定事例は、共に古代あるいは中世の時代から特定の範囲の富裕層等に対する頭役

差定の履歴が記録され残されてきており、社寺における頭役差定の展開が後にトウヤ制の祭祀を伸展させてゆく端緒となったとする従前の研究成果を検証する上で効果的であろうと推察する。殊に竹生島宝厳寺の事例では、蓮華会おける頭役差定が浅井郡という非常に広範囲で実施され続けてきた事や、その範囲が現在も民俗として維持されている事が特筆され、一方の大吉寺の放生会では、頭役差定の行なわれる範囲が近代と前近代の狭間で変化しており、大正時代になって差定される地域の範囲の再設定を実施している事等に注目する。そして両事例の分析から、頭役の差定がおこなわれる範囲が、頭役を受ける側にひとつの地域概念として認識され獲得されていた道程について検証する。

一見理不尽ともみえる頭役差定ではあるが、幾多の時代の変遷を経て、頭役を差定するという儀礼のあり方が歴史性と伝統性を帯びてゆく過程で、頭役を差定される事が該当地域における社会的地位の上昇や地域意識の確立に寄与するものとして受け止められていった事を指摘し、頭役が差定される範囲というものが設定され、既成事実化してゆく様相について検討し、トウヤ制が民俗として順応しやすいシステムである事について考察する。

また、現状の民俗事例として展開する各地のトウヤ制の祭祀についても、三重県名張市滝之原の事例を元に検討を加える。滝之原の事例は、トウヤ制によつて祭祀が実施される宮座的な状況を持つものであるが、その実態は明治維新以降の社会変化、特に三重県で激しく行なわれた神社合祀施策の影響によつてその姿を大きく変えられているという事がある。本節では、トウヤ制度が担ってきた祭祀の執行や村落社会における諸行事の経営について詳述すると共に、村落社会におけるトウヤ制度の展開が、近代化の過程で往時の社会関係が再構築される際の在地の論理を包摂し得る事を示す。

そして第四章では、滋賀県の湖北地域に広く分布するオコナイ行事を取り上げて、宮座とトウヤ制研究の観点から分析を加える。オコナイ行事に関しては比較的早い段階からその事例が研究対象として民俗学等から着目されており、

特にオコナイに宮座の類型事例としての位置付けが指摘されるようになる一九七〇年代以降、活発な研究が試みられてきた。そこで本章では、同様のオコナイ事例が濃密に分布する滋賀県湖北地域の状況に重点を置き、特定の地域に向けられた研究者のまなざしについて、その研究の流れを整理することで、宮座研究盛衰の潮流の中での地域史的な視点の推移について検証してゆく。

研究史の整理に関しては、第一節で、一九七〇年代に民俗学者坪井洋文によって向けられたオコナイへのまなざしを、彼がフィールドとした長浜市野瀬町での後追い調査を実施することで体感し、その民俗誌的な記述を行なう。そして現状と以前との事例内容の相違を分析しつつ、近江のオコナイという行事が研究者によっていかに位置付けられていったのか、その過程を検証する。そして第二節では、長浜市高月町高野のオコナイ行事を事例として、村に伝えられたオコナイ行事の由緒来歴を伝える近世期の文献史料を紹介しつつ、現状の事例との比較検討を行なう事で、オコナイ行事の変遷の過程を追う。本節では、オコナイ行事が前代の遺制の中で創成され、トウヤ制によって運営されることによって制度的な安定をみせる一方で、地域が時代の変化等に対応してゆく中で、オコナイの運営が地域全体の祭祀として再編成されてゆく様子を確認する。

第三節では、オコナイ行事の執り行われる様相を長浜市域の六つの事例を取り上げて民俗誌的に記述して報告し、その特徴を捉えると共に宮座とトウヤ制の観点からそれらを分析する。そして、宮座研究から振り向けられた研究の視点が、オコナイ行事に対する分析視角として無批判に導入された事と、そうした事態を招くに至った背景として、宮座という研究対象が実は定見のないままに進行し、民俗学を中心とする側が事例収集と宮座的見地からの報告に邁進してしまったのではないかという事を指摘する。

本論の全体を通して、まず、宮座とされる対象が、果たして所与のものとして認識すべきであるのか、その疑義を

正す必要性がある事を、研究史の流れと実際の事例の分析から指摘する。そして、諸々の歴史的変遷を受けて在地の社会関係が流動することが常態となっているのに対して、トウヤ制が在地に受容され対応している事に着目し、今後同分野における研究は、特に現行の民俗を取り扱った分析を進める場合において、近代化とそれに伴う在地側の意識の変遷に注意を向ける必要がある事と、宮座やそれに類する社会関係を分析する指標として、トウヤ制が裏付けとして展開している事を連関させて考察することで、これまでの宮座の成果を再度検討し、本課題における新たな論点を提起する一助を為したいとするものである。

【註記】

- (1) 肥後和男『近江に於ける宮座の研究』（一九三八年 東京文理科大学 一九七三年 臨川書店より復刊）および『宮座の研究』（一九四一年 弘文堂書房）等参照。
- (2) 萩原龍夫『中世祭祀組織の研究』（一九六二年 吉川弘文館）および原田敏明『村祭と座』（一九七六年 中央公論社）参照。
- (3) 森本一彦編『宮座文献目録 2003年度版』（科学研究費補助金・基盤研究A「現代の宮座の総合的調査研究および宮座データベースの構築」調査報告書一 二〇〇四年 国立歴史民俗博物館）より。
- (4) 山折哲雄「落日の中の日本民俗学」（『フォークロア』第七号 一九九五年 本阿弥書店 所収）参照。
- (5) 高橋統一『宮座の構造と変化―祭祀長老制の社会人類学的研究』（一九七八年 未来社）参照。

# 第一章 宮座への研究視座

## 第一節 研究史・宮座論の形成と展開

### はじめに

宮座に関する研究は、かつては歴史学や民俗学、そして社会学など数々の分野がその研究対象として注目してきた課題であった。例えば住谷一彦は「日本民族Ⅱ文化の基礎構造を解明するうえで「宮座」とよばれている「村の祭祀」組織が占める比重は決定的である」<sup>(1)</sup>と述べており、また福田アジオも「宮座は中世後期以降の惣村の成立とその伝統を明らかにする重要な材料であると同時に、日本社会の構造的特質を把握するためにも大きな手がかりを与えてくれる」<sup>(2)</sup>とするなど、宮座研究については、村落構造論などの展開と共に各方面からその重要性が唱えられてきた。

それは、ひとつには宮座を題材とした研究について、歴史学や社会学など数多の分野の研究者が取り組むという、学際的な雰囲気の中かでその議論が醸成されてきたこととも深くかかわっているようにも見受けられる。しかしながら、研究課題の細分化が進んだ昨今の状況では、逆にその学際性が仇となったのか、宮座を主題化した研究がさほどの進展を見せないまま沈滞するに至っているようである。

民俗学においても、宮座という研究テーマはやや沈滞化傾向にあると見られている。実際、国立歴史民俗博物館によって刊行された『宮座文献目録』<sup>(3)</sup>によれば、宮座およびそれに類する事例を研究対象とした論文発表数は、一九六〇年代をピークに段階的に減少を続け、一九九〇年代には年間一ケタ台の論考しか世に出されないという状態にま

で落ち込んでいることが見て取れる。もちろん、発表される論文の数がその研究対象の隆盛度を正確に反映している訳ではないであろうが、少なくとも活発な議論が展開されなくなっているという点では、宮座というテーマをめぐる民俗学からの研究についても、やはりこれは沈滞しているといつて差し支えないだろう。

しかしながら、民俗として各地に伝承されている宮座事例は、村落史や村落共同体のあり方を解明する指標として有効であることは疑いがあるまい。例えばこの件について民俗学者の小栗栖健治は「宮座そのものの研究は、一つの到達点を迎えた観があり、伝承や習俗が急速に失われていることも併せて、その研究は低迷しているのが現状である」としながらも、「当初宮座の組織やその特権の分析に終始した研究が多かった歴史学の分野では、近年になって家の成立と家格制の問題などとの関わりが論じられており、これまで積み重ねられてきた宮座研究の成果が結実しつつある」(4)とも述べて、結論の提示されぬまま収束に向かいつつあった宮座研究の行方について、とくに歴史学の分野からの積極的な近接を期待している。

宮座という研究課題には、宮座史料というかたちで後世に伝来した文献史学からの分析と、現状伝承されている祭祀としての宮座に対する民俗学的な分析など、多方面からの切り口があり、しかしながら、それぞれの手法に依拠して導き出された成果には少なからず差異が見られ、それが埋められぬまま今日に至った観がある。宮座という課題を今一度各分野それぞれの研究の俎上にのせるためには、これまでの議論がどのような背景を持つ研究者からどのように提示され、またその議論が展開されてゆく過程で、その対象となった事例がどのように取り扱われてきたのかを検証する必要があるものと思われる。

## 一 宮座論の展開と事例研究

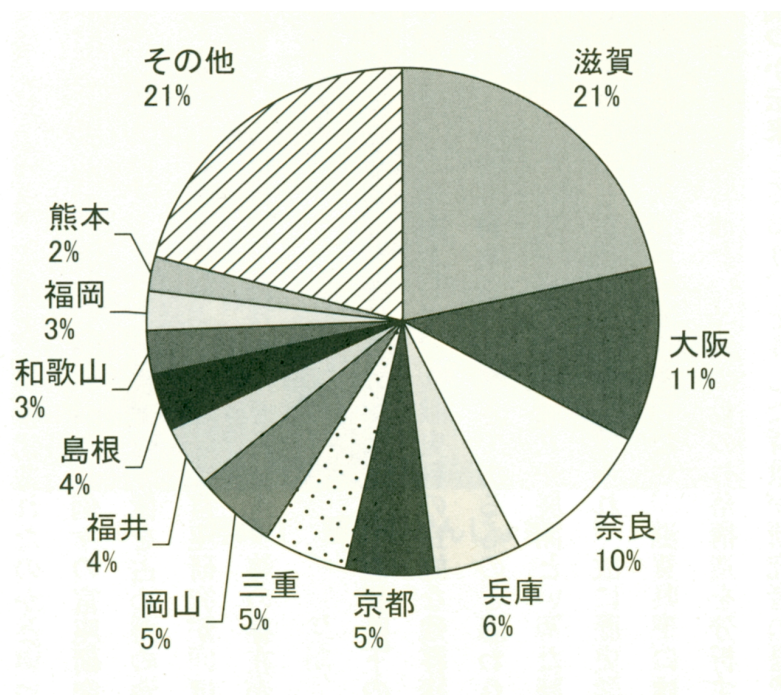


図1 都道府県別宮座関連研究論文対象地域

(『宮座文献目録』2003より集計)

さて、宮座に関する研究史を整理してゆくと、とくに宮座の事例として取り上げられた地域について実に興味深いデータが導き出されることが分かる。これは先に引用した『宮座文献目録』から見て取れるもので、同書には過去に発表された宮座に関する論考が年・筆者・論文名・雑誌名・号数・府県の各項目を挙げて整理されているのだが、このうち各論文が取り上げた事例の地域を都道府県別に明示した「府県」の項目に着目してこの目録を見ると、宮座の事例として過去に取り上げられてきた地域には、近江（滋賀県）のものが圧倒的であることが見て取れるのだ。

実際、『宮座文献目録』に収録された一九一二年から二〇〇四年の約百年間に発表された全一四四七タイトルの論考のうち、総論的と判断された文献を除いた九三一の論文の中で、四年の約百年間に発表された全一四四七タイトルの論文のうち、総論的と判断された文献を除いた九三一の論文の中で、例数において最多であり、しかも同目録に収集された全ての宮座関係文献中の実に二十一パーセントを占めていることになる（図1参照）。宮座に関する研究が、過去約百年間にわたって全日本的に取り組まれてきた課題であるとするならば、滋賀県下の事例に対するこの偏重は少々異様とも言えるだろう。

それは、ひとつには宮座研究に先鞭をつけた肥後和男による滋賀県のほぼ全域を対象とした宮座に関するデータの

蓄積があつたことと無関係ではなさそうである、という事がある。肥後和男は、『近江に於ける宮座の研究』と、それに引き続いて刊行された『宮座の研究』の二つの著作によって宮座研究における大きなエポックを画する研究成果を世に問うているのだが、そこには滋賀県下で採集された宮座に関するデータが豊富に蓄積されており、以降の研究者にも肥後の示した資料や論考は頻繁に援用されている。

例えば高橋統一は、宮座を事例とした著作の中で「好都合なことに、前述の『近江に於ける宮座の研究』には昭和一〇年（一九三五）当時の滋賀県下の宮座のリストと分布図が掲載されているから、これを元にしてひとまず予備的広域調査を試み、その結果にもとづいて、若干の然るべき宮座を選定し、それらに対し集中調査をかけてみよう、と思ったからである。」<sup>(5)</sup>と述べており、高橋の論の構築に、肥後の研究成果が大きく作用したことをうかがわせる。

肥後は『近江に於ける宮座の研究』の中で、昭和三年四月以来滋賀県の史蹟調査委員として同県内を踏査し、昭和六年の秋には御上神社の秋祭の宮座事例を見聞して宮座研究への端緒を捉え、昭一〇年の前後より滋賀県の協力を得て県下の村社以上の神社を対象に調査票を配布して、一〇三六の神社中八四四社から得られた回答を基に、十一名の助手と共に県下の調査を進めたことなどを述べている<sup>(6)</sup>。高橋の研究にも見られるように、こうして形成された基礎的な調査データは、その集約性の高さもあってか、以後の宮座研究に積極的に活用されてきた。また肥後が滋賀県で得た宮座研究のコンセンサスが、研究史の中でも大きな位置を占めたことで、必然的に滋賀県の事例を活用した宮座研究はいきおい増加することとなったものと推察される。

民俗学においては、特にその論を構築するにあたっては、これを展開する上で有効となるフィールドを設定することが肝要となるのだが、逆に、ではなぜそのフィールドが対象化されたのかといった点に関しては、これに言及する研究者は少なかった。個々の宮座研究の中で、肥後の集積した滋賀県のデータがどの程度の位置を占めたのかは推測



の域を出ないのだが、滋賀県をフィールドとした宮座研究がほかの地域に比して突出している背景に、肥後の示したデータ等の存在があったことは否定できないだろう。

そしてさらに、宮座研究の事例として滋賀県下のそれが頻繁に引用されるに至った理由として、文献史料の良好な残存状況がこれを後押ししたという事情も勘案されるべきであるものと思われる。宮座という研究対象には、それが中世惣村の成立や展開といった歴史的背景をもって存在してきたことが前提として挙げられ、故に歴史学などと民俗学との協業の可能性も示唆されてきたのだが、滋賀県下には、日吉今堀や大島奥津島、そして菅浦といった中世の村落構造を分析する上で重要な史料が幾つか伝来する村落があり、そうした背景が研究者の目を滋賀へと向ける一因となったものと思われる。

以上のような観点から宮座研究を概観してみると、まず殊に民俗学分野からの宮座へのアプローチには、滋賀県より採取された事例を基にその論を構築したものが数多く、それは先行研究として提示された肥後和男の業績に依るものと考えられる事と、宮座という研究対象が多分に歴史的変遷過程を意識する必要性のある存在であることから、特に中世惣村との関わりの中でこれが論じられるにあたって、中世史料の残存が歴史学などによる宮座研究のほぼ必須条件となり、それ故に数多の中世村落史料を有する事例を包含する滋賀での論展開が進行した可能性が指摘できるのではあるまいか。

そこで本論では、宮座研究の各場面において滋賀県下の事例がどのように取り扱われてきたのかを、主に民俗学の側の研究業績から再度検証し、宮座論の形成にあたって滋賀県下の事例が果たした役割とそこから導き出される課題について検討してみたい。

## 一一 肥後和男による宮座研究

先にも述べたように、宮座研究においては肥後和男の研究成果たる『近江に於ける宮座の研究』と『宮座の研究』の二著の影響は少なくはなく、また同時にこの研究によって宮座研究における近江（滋賀県）の事例の位置もまた重要視されたことは疑いが無い。そこで問題となるのは、実質的に宮座研究の端緒を開いたとも言える肥後の業績が、その後の研究をどのように導いてきたのかという点であろう。

この肥後の宮座研究に取り組む姿勢に対しては、近年になって市川秀之より興味深い指摘がなされている。市川は、肥後が提起しその後の宮座研究において争点の一つとなった「株座」と「村座」についての言及を取り上げ、肥後が「村座」という概念を提示した背景には、肥後の宮座に対する認識のあいまいさがあったものと分析する<sup>(7)</sup>。市川によれば、肥後は宮座の中に村座を加えようとしたために、組織を指すものである宮座を組織の面から定義できず「宮座の定義の中に行事の内容という異質なものを加えざるを得なくなり、その概念は一層あいまいさをますこととなった」のであるという。また市川は、宮座論を展開した肥後の心底には、当時の時局、つまり国家総動員体制下の日本の国情に適合した「祭政一致の思想」があったとする。そして「国家レベルの祭政一致を下支えする存在として村落レベルでの氏神を中心とした祭政一致があり、その象徴が宮座であるという前提が肥後の宮座研究の基盤には存在した」と断ずるのだ<sup>(8)</sup>。

市川によるこの指摘は、村座株座の論争を含む宮座に関する研究過程が、肥後によってミスリードされてしまった可能性をも指摘するものといえるのだが、こうした観点から肥後の宮座論を改めて見直してみると、興味深い点が浮かび上がってくる。その一例として、滋賀県蒲生郡日野町蓮花寺の事例を挙げてみよう。

蓮花寺には長老講と呼ばれる組織があり、毎年四月に白髭神社で催されるどんじよ祭りにおいて、大組と小組の二つの座に分かれて祭祀が執り行われる。現在、大組と小組には、それぞれに所属する家筋の男子は皆加入することが出来る。なお、白髭神社には隣村の野出も氏神として参集しており、野出にもかつては一座が構成されていたという。

祭礼当日は、午前中から拝殿にて神事があり、このとき神社正面に向かって右に大組が、左に小組が地面に御座を敷いてそれぞれに分かれて座になる。大組と小組の者はそれぞれ平服で参加する。座の連中にはねむの木でできた箸が配られ、巫女舞などの神事が終了すると各座に一献目の酒が供され、つづいて豆腐汁が出される。そして二献目の酒が出た後、行事の名前の由来ともなったどじょう汁が振舞われる。

その後、神社に供えられていた供物が下げられ、両座に御供と鰯が配られる。そして、拝殿から社守が退席し、社務所で袴に着替える。このとき同時に子どもの相撲とりが白禪に着替える。そして、それぞれの座では、両座で新旧社守が旧を上座にして給仕人を挟んで向かい合い、トウヤの引継ぎが行われる。トウヤは大組小組のそれぞれから一名ずつが選任され、社守として一年間その任に当たる。トウヤは年長の順にまわってくるが、同年のものがあれば親が年長の者が先になる。また、トウヤの引継ぎと相前後して子どもの相撲が執り行われる。相撲の際には大組と小組の新しいトウヤが脇に立ち、子どもの相撲取りは同じ所作を二回繰り返す。相撲では勝負はつけない。子どもの相撲が終わると各座で謡が歌われ、これが終わると新社守は御幣を持って自宅に直行する。この時に社守は誰とも話してはいけないという。自宅に着くと、床の間に厨子が置いてあり、そこに御幣を収める。

この事例については、肥後和男の『近江に於ける宮座の研究』の中には「西桜谷村大字蓮花寺の白髭神社には、大組小組の二座あり、全氏子の男性が加入するが、餅二升を搗きて神供し、これを座中に配りて座入のしるしとする。」および「西桜谷村大字蓮花寺の白髭神社に古来長老講と称するものあり。その氏子区域たる大字蓮花寺に大組・小組



**写真1** 日野町蓮花寺のどんじょ祭の様子(2004年)

の二座、宇野出一座あり。」とのみ記される<sup>(9)</sup>。現況の民俗事例には肥後の記録と大きく違う点はない。ただし、大組と小組のそれぞれには「神事細見録」なる史料が申し送られており、そのうち大組所有の「神事細見録」の記述には、嘉永六年(一八五三)と明治二十八年(一八九五)とに、それぞれ帳面の破損などを理由とした改訂が行われた旨が記載されている。

ここでひとつ注意して見ておきたいのは、白髭神社の事例にみられる大組と小組の二座についてである。現状の民俗では、両座の間にヒエラルヒーの設定はなく、二つの座は神社の境内で全く別個に行事を執り行っている。そして最終的には神社の本殿にて神職による祭祀が全ての氏子を対象に催されるのだが、そうなると大組と小組という二つの座がいかなる機能を有するのか、はたまた、それぞれの座の構成員はそもそもいかにして配分されたのか、といった点が未解決のまま残されることになる。

筆者は嘉永六年と明治二十八年の両度に行われた「神事細見録」改訂の背景に、時代背景に即応した何らかの座

の再編成がなされたのではないかと推察するのだが、いずれにしても、肥後の収集したデータを基にした記載からは、氏神の祭祀としての座の儀礼以上の要件を見出すことは難しいようである。

もちろん、蓮花寺の一事例をもとに肥後和男の示した研究の全てを断ずることはできないのだが、市川が指摘するように、宮座について肥後には、村の成員全てが参加する「村座」的性格が常に念頭にあった可能性は捨てきれないであろう。

### 三 「典型的な宮座」「変形的な宮座」論争と滋賀の事例

さて、宮座研究における民俗事例の調査と対をなすもう一方のアプローチの方途として、文献史料からの宮座事例の精査という方法が従来よりとられてきたことはよく知られているだろう。そのうえで、元来、宮座についての概念的理解は、例えば中山太郎が唱えるように「宮座の意義を概括的に云へば、宮座とは、その神社の祭儀、及び経営に関し、他の信徒（若しくは氏子）に比較して、特別な権限を有する氏子の組合を云ふもの」<sup>(10)</sup>であり、また豊田武

が述べるごとく「宮座というのは、神社をめぐる祭祀組織であり、その祭祀集団の構成者はその神社ともっとも深い因縁をもつものであった。鎌倉時代の農村では、この宮座が極めて嚴重な封鎖的団体となっており、その神と関係のないものは一切祭祀に参加することを拒否されていた。ところが小農民が相ついで独立し、郷村の結合が進んでくると、この封鎖的な宮座も村民一般に開放され、誰でもその祭祀に参加できるようになった。」<sup>(11)</sup>というような歴史的変遷の過程が先ず想起される対象として理解されてきた。

それ故に例えば宮座という研究対象を媒介として、歴史学と民俗学とが協業出来得る土壌が永らく保持されてきた

のだが、一方の歴史学の研究手法の必然から、史料の残存を見ない、あるいは絶対的な史料の不足する対象については、それを研究の俎上に乗せ得ないという事情が常に出来た。そこで、これを補いつつ中世の村落構造等について一定の見地を構築するために、歴史学の側がその手段として援用したのがフィールドからの事例採取であった。実際、宮座研究における歴史学サイドの代表的な研究者である萩原龍夫は、次のように述べている。

もちろん現存の宮座を調査する場合中世文書を豊富に残している土地を選ぶのが、歴史的考察の上からは最も賢い方法であるにきまっている。しかしひどく皮肉なことに中世文書を豊富に残す今堀や奥島は宮座の慣行が希薄になってしまっており、反対に慣行が良く続けられている近江馬淵や奈良県生駒には中世文書が乏しい。近世文書となると話は別であるが、この方はまだ調査が行き届いていないから断定的なことはいえない【中略】そこではいまはとりあえず、かつて惣村結合が旺盛に見られその史料を豊富に残した地域に含まれ、且つ宮座の慣行をよく保持している地点を選んで、考察を加えることにする(12)。

そして萩原は、「筆者の経験の範囲内では宮座として非常に整然とした構成を現存しており、ここから得られる暗示は限りもなく大きい」(13)として、滋賀県近江八幡市馬淵における宮座とその行事の考察を展開するのである。

馬淵の祭祀は、近江八幡市の岩倉と千僧供、そして馬淵の三つの集落によって執り行われる。これら三集落には、馬淵郷の大宮とされる馬見岡神社と、千僧供の氏神の椿神社の二社での儀礼を中心に結集する宮座がある。それは、まず外座と内座という枠組みにわかれ、外座には神部村・田楽村・神宮村・神村・氏村・幣村があつて集落をまたいで組織され、またそれぞれの集落にも、岩倉には宮講と寺講があつてそのうち年長者十名が長老講となり、千僧供に

は年長者十名によるジゲオトナがあり、そして馬淵には本村と神村とがあつてまたそれぞれにオトナと呼ばれる長老の組織がある。また、各集落はそれぞれに祭礼の中心となる神社をも有し、非常に複雑な祭祀組織の様相を呈している。

この馬淵郷における宮座事例は、その結集の背景に水利共同体としての様相をかつては有していたのであり、萩原は、この連合の祭祀組織が発達した理由を、用水関係による村落間の競合の様相について「外交的交渉によって打開する道を、厳密至極な祭祀儀礼を通じてくりかえし演出しようとした」と分析する。萩原はまた宮座事例を見てゆく視点として、馬淵の宮座を例に「祭祀組織には長い年月の集団の発展と変貌とが凝集し、古いものと新しいものとが癒着しているのがふつうである。史料によってそれを分析したくとも、手がかりとなるものはなほだ少い。まして交通の便利な、外からの刺激を受けやすいこの地域に於て、祭祀の中世型・近世型をはっきりと分析することは不可能に近い」<sup>(14)</sup>とも述べている。

この萩原の論考に対しては、原田敏明が近隣の他の宮座事例との比較検討などにより、特に神主の在り方などからこれを「典型的宮座」とする萩原の説に異議を唱えている。原田は「馬見岡神社の場合には、そこで三力村合同して宮座の行事を行なう。しかも世襲の神主もいない。そこに何か大きな違った変化があつたのではないかと思わせるものがある。ここにあってこれを変形的な座というので、必ずしも典型的とはいえないものがあるように思う」<sup>(15)</sup>として、萩原による民俗事例の見立てに反論している。この議論は、では宮座とはいかなる事象を指すのかといった課題を浮き彫りにし、宮座研究が学際的に盛り上がりを見せる契機となった。また、馬淵における宮座の事例は、その後の宮座研究を志す学者が少なからず触れねばならない基礎的な事例と目されるようにもなったのである。

この馬淵の宮座事例は、近年になって自治体などによる集約的な調査がおこなわれ、民俗的な見地からの全貌が次

第に明らかになりつつある<sup>(16)</sup>。実際の馬淵郷の祭は、近世期における開発と用水関係の変遷によって早期に無意味化しており、その意味では萩原や原田のみた民俗としての馬淵の宮座は、全くの「生きた」宮座ではなかったことになる。

であるならば、馬淵の宮座をめぐる議論の意義はどこにあったといえるだろうか。米田実は、フィールドから採集されたデータ等から、この宮座事例が「対抗の歴史を持った三ヶ村の均衡的な秩序を維持するための儀式」に転じているとし、馬淵の宮座を象徴する「四分四分二分は神の水」という文言をして、「現在の言葉としてこのような言葉が、いささか「臆面もなく」刻まれ顕彰されたところに、この物語の「通時性」を指摘できる」と述べて<sup>(17)</sup>、この宮座が地域の社会秩序を司る「物語」として在地の人々に把握され伝承されてきた可能性を指摘している。

米田の宮座に対する姿勢は、「近世宮座は歴史的に見れば「宮座遺制」であり、しかしなお相応の地位を占めて存続したことは、村政機関とは別に村落が一定の社会的機能をもつ集団として、積極的であれ消極的であれ評価するところがあったからであろう」<sup>(18)</sup>との文言に示される通りだが、これに関しては、筆者も意見をほぼ同じくするもので、多数の集落が介在する関係が水利を基盤として成立し、それら集落間の秩序を統御し維持することを目的として祭祀が位置付けられている事例は現実存在するとしても、それは必ずしも当該地域の水利的連環の中での真実である必要はないのであって、宮座などの事例において重要なのは、その宮座を構成する観念が人々に共有されて、事実として執行され続けることに意味があるのだと考えている。

萩原らによる馬淵の宮座をめぐる議論の展開は、ある意味において宮座研究における転機となった。そして、滋賀県下で採集された宮座の民俗事例は、萩原や原田らの研究を通して、歴史学の見地からの宮座研究に示唆を与える素材として認識されるに至ったのである。



#### 四 イメージとしての「宮座」の構築

これまで見てきたように、宮座研究の議論が形成されてゆく過程において、滋賀県内に伝承されてきた宮座の事例が、そのポイントとなるケースが少なからずあったことは理解できよう。肥後和男が近江の事例を基礎にして提示した「株座」「村座」論は、現在でも決着を見ぬ宮座研究の課題であるし、萩原龍夫によって唱導された、歴史学からの宮座へアプローチする際の補完的資料として宮座事例を観察する姿勢もまた、未だ宮座研究の有効な手法として健在である。つまり我々研究者は、宮座の祭祀組織や伝承の中に中世以来の村落の様相を垣間見ようとしたのであり、それは中世の村落関連史料の残存如何によって、更に補強されることとなる筈であった。ところが、肝心の宮座に関する研究者の姿勢は、未だ定まることなく、むしろ歪むのである。

そもそも、中世の村落に対する考え方は、研究者の姿勢等によってまちまちであった。民俗学の中でも、例えば真野俊和は、「宮座において、その座は一定の秩序や規則のもとに座席が定められ、ときにはその集団や組織自体が「座」という名でよばれるのである。宮座を定義するさいの一つの有力な指標は、まさにこの一座するという特徴にもとめられる」<sup>(19)</sup>と述べ、関沢まゆみは「宮座の特徴は、村人のうち一定の資格を得た男子のみの組織であること、内部には年齢秩序があり、とくに年長者の長老たちに権限があること、終身制であること、などである」<sup>(20)</sup>と述べるなど、細部において甚だ一致をみない。結局のところ、中世の惣村結合にその起源を有するとされる宮座という課題については、往時の村落に対して各研究者がどのようなイメージを持ち、またそのイメージをどの程度共有できるかに依るのではないだろうか。

そうした観点から、滋賀県下の事例で、しかも中世惣村の様相を記した古文書を数多く有する菅浦の事例についてみてみよう。滋賀県長浜市西浅井町菅浦は琵琶湖の北岸に位置する半農半漁の集落で、周囲の村々と地理的に隔絶した条件から、様々な民俗が守り伝えられてきた。そして、菅浦を学術的に最も有名にしたのが、集落内の阿弥陀寺に保管されてきた一〇〇〇点もの中世文書「菅浦文書」の存在である。中世の村落自治の様相を詳細に伝えるこの文書群の発見によって、日本の村落史研究は飛躍的に進展したと言っても過言ではあるまい。

菅浦文書に見られる村落組織の特徴については、原田敏丸が中世から近世への変遷の様子を軸に簡潔にまとめており、それによると、中世菅浦では年齢秩序に基づく宿老二〇名が村落を代表する統制の責任者として位置付けられてきたものが、中世後期から近世初頭になると、中老という地域代表的な性格をもつ役員が台頭し、ついには中老が二〇名の統御責任者のなかに収まることとなったという。この変化の背景について原田敏丸は、「中世末期の支配関係においては貢納支配を主とし、しかも一村落實浦が同時に複数の領主的支配を受けていたのであるが、これに対し近世の菅浦村は膳所藩のみの単一支配にして、且つ貢納支配のみならず村落内部にまで深くいこんだ強力な人身支配を受けることになった」<sup>(21)</sup> ことがあり、村落の自治は近世期に入って大幅に後退することとなったとする。

同様の件に関して福田アジオは、近世中後期から近現代にかけての菅浦の社会組織の変遷について、現在菅浦の内部で東西二地区から二名ずつ出る計四名の長老衆に着目し、彼らが祭祀や儀礼のみの担い手ではなく、共有財産の管理や村落内普請の差配など村落運営においても重要な役割を果たしていることや、この四名の長老衆が、近世期には二〇名いた中老に相当し、「これが明治以降次第に区長以下の役職者中心の運営となり、ついには長老衆の人数もわずか四人となったものと判断される」<sup>(22)</sup> ことなどを指摘している。

ちなみに現在の菅浦では、毎年春先に催される祭礼において須賀・小林・赤崎の三社が祀られ、それぞれの神社を

司る神主組が東組と中組と西組のそれぞれに九名ずつ計二七名出て、そこから神主が各社一名ずつ選ばれる。また祭礼当日には、神輿が菅浦の象徴たる東西の四足門の間を往来し、その後で神主らによる幣祭りの儀礼が執り行われるが、この時に神社境内で座的な様相が若干ではあるが展開される。

さて、民俗的な見地から現在の菅浦の社会組織および祭祀儀礼を概観しても、そこに宮座とまで呼べそうな様相は見取れない。先学の業績にも宮座の具体事例として菅浦のフィールドデータを引用したものは少ないと思われるのだが、原田敏丸や福田アジオによって示されたとおり、中世から近世を経て近現代へと至る村落組織の変化の過程をシュミレーションする上では、菅浦の事例は格好の素材を提供してくれるようである。藺部寿樹が唱導するように、「もともと臈次成功身分であった年寄衆・座衆身分は、村落財政の変化により、近世には家を単位とする宮座組織において家格に固着する身分秩序にかわっていった。近世宮座が維持した家格制とは、非宮座構成員及び宮座構成員それぞれの家格をランクづけて権威化することによって、身分差別を維持するシステム」<sup>(23)</sup>という見解に当てはめて考えてみるならば、菅浦の村落構造の変遷は、宮座を含めた歴史的存在としての「村」というものに対するイメージの形成に、大きな示唆を与えてくれそうである。

しかしながら、ここでひとつ注意しておかねばならないのは、研究者が受ける菅浦というフィールドからの印象は、どうしても「中世惣村の系譜を引く村」としての菅浦というファクター抜きには成り得ない、ということである。これは宮座研究におけるフィールドデータの取り扱いについてもいえることで、前節において引用した萩原龍夫の言葉にもあるとおり、「とりあえず、かつて惣村結合が旺盛に見られその史料を豊富に残した地域に含まれ、且つ宮座の慣行をよく保持している地点を選んで、考察を加える」<sup>(24)</sup>ことが、往時の宮座の様相を知り得る賛助にはなり得ても、現状の民俗が中世に直結することは考え難いのである。そこには当然、「宮座的なもの」を伝承してきた在地の側が、

その民俗的事情によって事例の「書き換え」を行なってきた可能性の高いことを、我々は常に認識しておく必要があるだろう。

### おわりに

以上、宮座を題材とした従来の研究について、そこに滋賀県下から採取された事例がどのような位置を占めてきたのかについて若干の考察を試みた。肥後和男による近江の宮座事例の獵歩に始まる滋賀県下の本格的な宮座研究は、「株座」と「村座」という宮座概念の本質にも迫る課題を世に示し、また萩原龍夫が馬淵の宮座を題材として提起した「典型的な宮座」という言説もまた「宮座とは何か」という議論を醸成する契機となった。

ただ、肥後の宮座に対する研究姿勢への市川秀之の反駁にも見られる通り、滋賀県下の事例への偏重がみられる宮座研究には、若干の危うさもまた指摘できるものと思われる。また、民俗事例から類推された宮座と村落史との連関性についても、馬淵の宮座をめぐる萩原の説に対する「典型的」か「変形的」か、といった論争にみられる如く、宮座を研究する者達の事例に対する印象の如何によって、その様相は一変する可能性も孕むのである。それは当然、中世惣村のものとしてあまりにも良好な史料を数多有する菅浦の様態を、典型ととるか変形とするか、という事とも関連してくるだろう。

では最後に、宮座研究に対する筆者の見通しを示してみたい。本論でも取り上げた馬淵の宮座事例について、筆者もこれを観察する機会に恵まれたのだが、そこから受けた印象は、ほぼ萩原の推論と同様で、中世的な世界観の中で構築された宮座の遺制的システムが祭祀に反映されたものではないかといったものであった。それは一つには、一村

落単位では比較的容易な社会組織の改編が、多くの利害を異にする集落が介在するために馬淵郷の三集落では困難であり、その解決策として、三集落間で相互に納得し得る「物語」を在地が必要とし、その結果が歴史的遡及をもって構築された宮座の結集原理となつて、祭礼に反映されたのではないだろうかと筆者はみる。

このように、在地側によつて設定された「物語」を軸に中世以来の村落関係が整理された例については、たとえば小栗栖健治が、滋賀県大津市の仰木庄の宮座について、その開発神話が仰木庄域において了解され、祭礼などにそれが反映されることで秩序の維持に一定の効果を挙げている事例を紹介しており<sup>(25)</sup>、これに関しては菌部寿樹が、この仰木庄の「親村」の史料をもとに「村落神話の政治的機能」について言及し、「村落神話には、領主の意図的操作の跡のみではなく、在地民衆の側の領主支配承認または不承認の論理が読みとれる」と述べるなど、現状の宮座事例に対する歴史学の分野からのまなざしの方向性について示唆を与えてくれている<sup>(26)</sup>。

歴史資料に内在する伝承性と、その伝承成立の背景に対する考察は、これを積極的におこなうことでフィールドワークによる成果の深化と史料の多面的理解の促進を図りうる手法であり、宮座という課題と向き合う上において極めて有効なのではあるまいか。

上野和男は、宮座という研究対象の歴史的変遷過程と現状の民俗とについて、次のような見通しをたてて分析している。

（宮座は）これまでも歴史的にいくつかの大きな変化を経験してきた。ひとつは、藩制村と家制度の成立に伴う中世から近世にかけての変化であり、この時期に、村落連合的な宮座から村落単位の宮座に変化するとともに、個人単位の宮座から家を単位とする宮座に変化した。いまひとつは、明治以降における株座から村座への変化、

すなわち、村落の上層が祭祀を独占する形態から、全戸による対等的な祭祀への変化である。さらに現代では、村座化がいつそう急激に進行するとともに、宮座儀礼や祭祀・芸能も激しく変化しつつある(27)。

滋賀県下の宮座事例を検証する際の留意点の第一は、こうした宮座についての歴史的变化の過程を常に意識して事例に対処し、且つ追える範囲の文献資料にあたりその道程をたどることであろう。宮座の変遷過程の凡例と、宮座が再編成される際に発生する地元の伝承等への留意によって、宮座に対する理解はさらに深まるものと筆者は考える。

#### 【注記】

- (1) 住谷一彦「「宮座」論ノート―村落構造の関連において―」(峰岸純夫・福田アジオ編『日本歴史民俗論集六 家と村の儀礼』一九九三年 吉川弘文館)三一九頁参照。
- (2) 福田アジオ「宮座」(『日本民俗大辞典下』吉川弘文館、二〇〇〇年)参照。
- (3) 森本一彦編『宮座文献目録 二〇〇三年度版』(科学研究費補助金・基盤研究A「現代の宮座の総合的調査研究および宮座データベースの構築」調査報告書一 二〇〇四年三月三十日 国立歴史民俗博物館発行)
- (4) 小栗栖健治『宮座祭祀の史的研究』(二〇〇五年 岩田書院)三九六頁参照。
- (5) 高橋統一『宮座の構造と変化』(一九七八年 未来社)一四頁参照。
- (6) 肥後和男『近江に於ける宮座の研究』(一九三八年 東京文理科大学 一九七三年 臨川書店より復刊)五―六頁参照。

- (7) 肥後が述べている「株座」と「村座」の相違は、座に加入する資格に一定の条件がつく「株座」に対して、村人全員にほぼひとしく座への加入が許される「村座」という設定であり、宮座の有り様を分析する二つの類型とみられてきた。
- (8) 市川秀之「肥後和男宮座論の再検討」(『国立歴史民俗博物館研究報告』第一六一集 二〇一一年三月) P P 七二参照。
- (9) 肥後「一九三八」三三―三四頁、九六頁参照。
- (10) 中山太郎「宮座の研究」(『日本民俗学』一神事編 一九七六年 大和書房) 二一六頁参照。
- (11) 豊田武『豊田武著作集第一巻 座の研究』(一九八二年 吉川弘文館) 七一頁参照。
- (12) 萩原龍夫『中世祭祀組織の研究』(一九六二年 吉川弘文館) 七四三―七四四頁参照。
- (13) 萩原「一九六二」七四三頁参照。
- (14) 萩原「一九六二」七六六頁参照。
- (15) 原田敏明『村祭と座』(一九七六年 中央公論社) 一四三頁参照。
- (16) これに関しては和田光生・木津勝「馬淵郷の祭り」(『近江八幡の火祭り行事』一九九八年 近江八幡市教育委員会編) および『近江八幡の歴史 第三巻・祈りと祭り』(二〇〇七年 近江八幡市) 等を参照のこと。
- (17) 米田実「近世近江の「宮座」について―その意味付けと変容―」(『宮座研究大会一九九九資料集(宮座) 概念を考える―データベース化にむけて―』一九九九年 宮座研究会) 参照。
- (18) 米田「一九九九」参照。
- (19) 真野俊和『日本の祭を読み解く』(二〇〇一年 吉川弘文館) 一〇二頁参照。
- (20) 関沢まゆみ「老いと社会―年輪の輪の発見―」(『国立歴史民俗博物館国際シンポジウム 生・老・死…日本人の人生観』一九九八年) 参照。

- (21) 原田敏丸『近世村落の経済と社会』（一九八三年 山川出版社）五六―五七頁参照。
- (22) 福田アジオ『近世村落と現代民俗』（二〇〇二年 吉川弘文館）三五―三六頁参照。
- (23) 菌部寿樹『村落内身分と村落神話』（二〇〇五年 校倉書房）一五五頁参照。
- (24) 萩原「二九六二」七四三頁参照。
- (25) 小栗栖「二〇〇五」二〇一―二三〇頁参照。
- (26) 菌部「二〇〇五」二九五頁参照。
- (27) 上野和男「現代の宮座の総合的調査研究および宮座情報データベースの構築」（『平成十五年度～平成十七年度科学研究費補助金基盤研究A（一）研究成果報告書』 二〇〇五年）「はしがき」より。



## 第二節 宮座研究と長老制―滋賀県草津市下笠町の「オトナ（老長）」の事例より―

### はじめに

“長老”という言葉に対しては、これまで「年老いた者の敬称」という一般に指し示される意味以上に、様々な分野の研究者によって多様な解釈が付与されてきた。殊に社会学や民俗学、あるいは人類学といった分野では、長老の存在は単に年長者であるというだけではなく、彼等の所属する社会を統べるシステムのひとつとしても理解され、長老の果たす機能的な側面についての議論が取り沙汰されてきた。

主にこれらの分野におけるこれまでの研究史を概観し、長老の社会における機能について語る場合には“長老制”という概念について触れねばならないと思われるのだが、この言葉については、近年大きく二通りの用法があるように見受けられる。

例えば『事典家族』（一九九六年 弘文堂）には、長老制についての項目が二つ掲載されているが、一方は住谷一彦の手によるもので、但し書きには（マックス・ウェーバー）と書かれ、他方の関沢まゆみの長老制についての記述には（民俗）と見える。住谷による長老制の説明は、ウェーバーによる支配の三類型（合法的・伝統的・カリスマ的）の理解に準じ、長老制を伝統的支配の一形態に属するものと定式化した考え方に則っている。しかし関沢による規定では、長老制が「村人男子全員を年齢順に序列づけた頂点に長老をおき、長老に氏神社の祭祀および村落運営に関する権限を認める制度」と位置付けられる。

両者は、その基軸を、構築された理論の翻訳に置く場合と、実際のフィールドから得られた経験に基づく場合とに

分類されるものと思われるが、文面を見る限りでは、関沢の記述に村落構造論や村落社会における年齢階梯制に関する研究などの成果が考慮された痕跡が見えるだけで、たとえば長老制の根拠となる長老の権威という点についてなどは、両者の説明に際立った相違は見られない。問題は、この二つの長老制に対する解釈が提示されるに至った研究の系譜にあるものと考えられる。

## 一 長老制に関する研究史

日本の事例が長老制という概念を交えて検討されたのは、主に宮座についての研究が盛んに行われていた場面においてであろう。例えば原田敏明は、宮座の歴史的変遷過程を考慮し、村の変遷や発展に伴ってその社会関係が変化してゆくと、宮座など従来からの制度の下では現実的な対応ができず、それを伝統的なものとして経営してゆくようになるとし、更にそれらを維持してゆくために、理解や説明といった作業が重要度を増してくると説く。そしてその作業を遂行し得る有識者の役割が重きを為しはじめ、「それには年功とか仕来りに対する有識ということ、年長者、長い生活経験を持った老年者が重要な役割を果たすことになる。こうして発展したのが長老の制度である」として、長老による祭政執行の制度が、社会の変化によって生成された可能性について述べている<sup>(1)</sup>。

また原田敏丸は、中世期の近江国菟浦村の宿老制度などを類例として「長老制度と呼ばれるべき年齢階層的な秩序」の存在について検証している。氏は史料から抽出できる長老の制度が、村として決定や契約をする際に保証を与える役割を担っていたものと分析し、しかしながら今日の長老には古式儀礼上以外の機能は見られず、「中世において見られたような村を代表し村内統制の主導権を掌握している状態から、神事・宗教の部面に限られる現状へと変化してい

る」として、中世史料と現行事例とを結ぶ近世期の長老制度の動向を検証する必要性についても説く(2)。

こうして主に史料の歴史的分析の中から提示された長老制という概念を、現行の宮座事例に則して研究したのが高橋統一である。高橋は宮座を形成する基本的要素として「株座と村座、年齢階梯Ⅱ長老制、当家および双分組織」の三点を挙げ、殊に年齢階梯制こそが宮座が形成される最も重要な条件と認識する。そして、宮座の構成員が最年長者を頂点とする年齢秩序によって明確に体系化されている例を捉えて、「著しく年長者(長老)の比重が高いから、いわば一種の長老制(gerontocracy)とみてよいかと思う」と述べる(3)。ただここで高橋は、社会人類学ないしは民族学における「年齢階梯制」の概念が、必ずしも長老の存在に比重を置いた分析を提示してこなかった事から、これと一線を画する意味において、また宮座の機能が神事儀礼に集中するという認識に立って「祭祀長老制(ritual gerontocracy)」という言葉を用いる。しかしながら高橋は「年齢階梯はその原理から、当然、究極の権威が最年長者に至るから、長老階梯が支配するかたちとなり、いわば長老制となる」とも述べており、自身の示した祭祀長老制の概念が、ウェーバーの提示以降用いられる「長老制(gerontocracy)」の考え方に限りなく近いものであるとの認識を示している(4)。

高橋の言説は、現行事例の分析と自身の仮説との融合の中から生み出されたものと推察されるが、その成果は結果的に後の宮座分析に大きな影響を及ぼし、この分野においては「祭祀長老制」という言葉だけが独歩して取り扱われることとなる。

その後福田アジオが、関東地方の「番」に対する近畿地方の「衆」という独自の村落構造分析法の中で長老制について触れ、滋賀県下の二つの事例の分析から、この「衆」の組織を「家を単位に組織化しておらず、個人を年齢の序列によって組織している」ことと「年長者が年齢順に就任する」ことを以って「長老制である」と位置付ける。た

だ福田は、近畿の「衆」の事例の特徴を「衆の成員全員が集合して合議しつつ運営する点にある」とも述べており、長老権威の所以や採決・決定権のあり様等については具体的に言及していない<sup>(5)</sup>。

さて、近年「長老」というタームに主に民俗学の分野から最も積極的に取り組んできたのは前述の関沢まゆみであろう。その成果は著書『宮座と老人の民俗』に結実しているのだが、興味深いことに、関沢はこの著書を含めたこれまでの論考の中で、「長老制」という言葉を積極的にはほとんど使用していない<sup>(6)</sup>。

関沢の長老に対する考察は、これに関する氏の最初の論考以降ほぼ一貫している。同論文の中で関沢は、近江の事例から、村の最年長者（論の流れから見れば男性と思われる）がただ一人だけ「長老」という特別の地位に就けることを「発見」する。そして村における「長老」の持つ意味について次のように述べる。

長老の地位につけば、誰でもその言葉は「神」の言葉として、村人が尊重するようになるのである。要するに、長老になることは、老人の世界の時間を凝縮し、老人と神との交流を具現化することである。その長老自身が他の村人にとっては、神そのもののように見えるのである<sup>(7)</sup>。

関沢の論旨は「近畿地方村落の長老は、命ある限り宮座祭祀を行い、神役としての役割を果たすとともに、宮座における年齢秩序を管理し、毎年の祭礼のたびに新生児に年玉（生命力）を与える役割をもっている。それは年齢を重ねて長寿の生命力をもつ者だけができる役目である」<sup>(8)</sup>という言説と共に長老の機能「神との交流」論へと結び付けられてゆくのだが、冒頭に紹介した同氏の記述にも見られる通り、関沢は村落の最年長者にこうした機能が付与される体制を「長老制」と位置付けている。

では、関沢と併記して「長老制」を説いた住谷一彦は、これに対して他にどのような認識を示しているのだろうか。住谷は比較的早い段階から、宮座の事例に対してウェーバーの長老制概念と照らし合わせた考察を試みている。まず宮座の構成原理について住谷は、「成員の資格は、その人間が成年式を通過することによって与えられ、それによって座入りしたものは一人前の人間と公認されるわけで、以後年齢による区別はないのが原則」と述べ、この点において宮座が年齢階梯制とはやや異なる原理によって成り立つものとの見通しを立てている。そしてこの年齢階梯とは異なる原理を、住谷は「世代感覚」という言葉で表現して、「世代感覚の滲透している社会での家の本末関係でなく年齢の老若が支配の槓杆として役立たせられるとき、そこにマックス・ウェーバーのいうあの「長老制」Gerontokratieが形成されてくる」と述べて、ウェーバーが伝統的支配を論理立ててゆく中で、原始的家父長制と長老制とを執拗なまでに区別しようとした所以に理解を示している<sup>(9)</sup>。

こうした宮座事例を介在させた長老制の議論について、「長老制」の概念そのものに付する視点からこの動向を検証した研究者に池田昭がいる。池田の立場は、先に述べた住谷のそれと等しく、ウェーバーの挙げる伝統的支配の第一次類型に範疇される長老制の概念に即し、宮座などの村落の事例に対して論を展開させるというものである。先ず池田は「長老制の祭祀共同体を日本に見出すとすると、いはゆる宮座（ここでは定義しない）のある存在は、これに相当する」と、宮座への自身の研究視角を示し<sup>(10)</sup>、以下村落における「長老」の機能について、次のように述べている、

最年長者の宗教権威は、当該祭祀共同体の「政治経験」と「祭祀経験」を最も多くもっているために、あり得る宗教権威である。このような「経験」を最多にもち得るのは、通常、経験的な伝統の支配する当該村落共同体と祭祀共同体では最年長者であるので、この宗教権威は宗教的政治的「年齢カリスマ」ゆえの宗教権威と云えよう<sup>(11)</sup>

このように池田の視点は、村落共同体のあらゆる場面において長老の宿し得る権威の所以に注がれている。そして長老の役割を祭祀のみに限った高橋の説に疑問を呈し、また「祭祀共同体の中心的祭祀執行者」である一年神主（年番神主）の存在についても触れ、その役職に就いた者が帯びる「宗教権威」が、村落共同体内の宗教的地位と役割に限定され、かつこれが一時的に得た宗教的役割と地位とを、祭祀の場面において行使するものと説く。

また、長老制に対して池田は、最年長者が宗教的政治的「経験」（＝年齢カリスマ）によって獲得する宗教権威の発動であり、その宗教権威の根拠は「ウェーバーの云う神聖な知識の精通者のカリスマ」に求められるべきであるとの認識を示しており<sup>(12)</sup>、関沢の「神との交流」論を真つ向から否定する。

池田による論展開の全てを是とするには問題点も多く残りそうではあるが、少なくとも氏によって指摘された高橋や関沢との見解の相違は、長老制に対するそれぞれの考え方が全く相容れぬ別のものであるとの認識を世に示した点において重要であろう。両者による事例の捉え方の最大の相違は、長老制が展開される根幹に年齢秩序を据えるか否かによるようであるが、その意味において福田の見解は高橋や関沢のそれに近い立場に立つものと位置付けることが出来ようし、住谷のそれは池田の見解へと連なるものと思われる。

単純に「長老制」というタームをウェーバーのそれに合致させた場合、殊に関沢の見解はその論理の方向性から逸脱したものとして取り扱われかねないのだが、民俗学の立場からその研究成果を見ると、この学問がフィールドで得られる資料を元に論を導き出すという手法をとる以上、高橋や関沢、そして福田らの見解を無視することはできない。長老制に関する机上の論理とフィールドから導き出される資料の分析結果との乖離については、更なる検討を要する問題であろう。

## 二 長老制研究と近江の事例

長老制に関する研究史を整理する過程において見られる、もうひとつの興味深い傾向として、長老制についてのこれまでの論考のポイントとなった研究では、ほぼ全てにおいて近江（滋賀県）の事例が用いられてきたという事が挙げられるものと思う。

原田敏丸は長浜市西浅井町菅浦に伝存する中世史料を中心に近江の宿老（長老）制度について述べ、福田アジオは同じく菅浦や甲賀市水口町北内貴等の事例より「衆」と呼ぶべき組織の定義づけをおこない、関沢まゆみは福田と同じ水口町北内貴に加えて東近江市三津屋の事例から村落における長老の役割についての検証を試みる。そして高橋統一は、祭祀長老制を論として定義づけた著書の中で、甲賀市信楽町多羅尾や大津市伊香立南庄町など実に一〇地域も近江の事例を取り上げている。関沢は後に奈良県奈良市奈良阪町や三重県名張市黒田といった近江以外の地域の事例も報告して取り上げているが、基本的には近江での事例の検討結果から得られた論を当てはめる形で分析処理がなされていると見受ける。ここで取り上げたそれぞれの研究は、湖北・湖南・湖東・湖西と地域の違いこそあれ、一様に「近江」というフィールドから採取された資料を基に長老制に関する論を展開させている。

原田敏丸は、自身で「長老制度」を語る際には「近江の村には」との限定符をつけて述べており、史料の残存状況如何によって研究対象が定まってきた事をうかがわせる。しかしながら「何故フィールドが近江なのか」という事由について、明確に示された論考は少ない。殊に福田と関沢の研究ではこれに関する説明の過程を経ずに「近江イコール近畿」と拡大的に捉える傾向すら一部に見られる。唯一高橋統一が、調査地域に近江を選択した理由について、次

のように述べている。

これには調査上の便宜ということの他に、いくつかの理由がある。第一に、肥後博士が当初、生の資料を得られた滋賀県下の宮座は、三〇数年後の今日、どのような状況にあるものか、これができるだけ把握することから出発するのが最も素直で、かつ当然なすべきことである【中略】第二に、好都合なことに、前述の『近江における宮座の研究』には、昭和一〇年（一九三五）当時の滋賀県下の宮座のリストと分布図が掲載されているから、これを元にしてひとまず予備的広域調査（*extensive survey*）を試み、その結果にもとづいて、若干の然るべき宮座を選定し、それらに対し集中調査（*intensive field work*）を試みよう、と思ったからである（13）

ここで触れられている「肥後博士」の資料とは、文中にも示された『近江に於ける宮座の研究』や、それに引き続く『宮座の研究』等を著し、宮座研究の先鞭をなした肥後和男の業績を指すが、肥後の為した研究については、高橋に限らず先述の研究者ほぼ全てが触れており、影響の大きさがうかがえる。

近江が宮座分析の中心的フィールドのひとつとされるに至った背景には、肥後の研究や資料がその先行研究として提示されていたことと無関係ではない様である。高橋は一連の考察の締め括りに、研究対象を近江以外の地域にも広げ、なおかつ時代的な遡及の必要性を示唆してはいるが、掲げられた祭祀長老制の理論そのものは基本的に近江の事例によって構築され、この後そこからの論の伸展は見られなかった。結局、日本における長老制の研究は、事例分析をベースとした場合においては、少なからず近江というフィールドから得られたデータに左右されてきたようである。

近江の事例が典型的な宮座ないしは長老制のあり方を示すものであればそれで良いのだが、ここで問題となるのは、



逆に近江の事例が他の近隣の諸事例に比して特殊であった場合である。実際、他地域の宮座などのあり様を概観し、それらと近江の事例とを単純に比較した場合、その可能性は大いにあるのではないかと筆者は考えている。

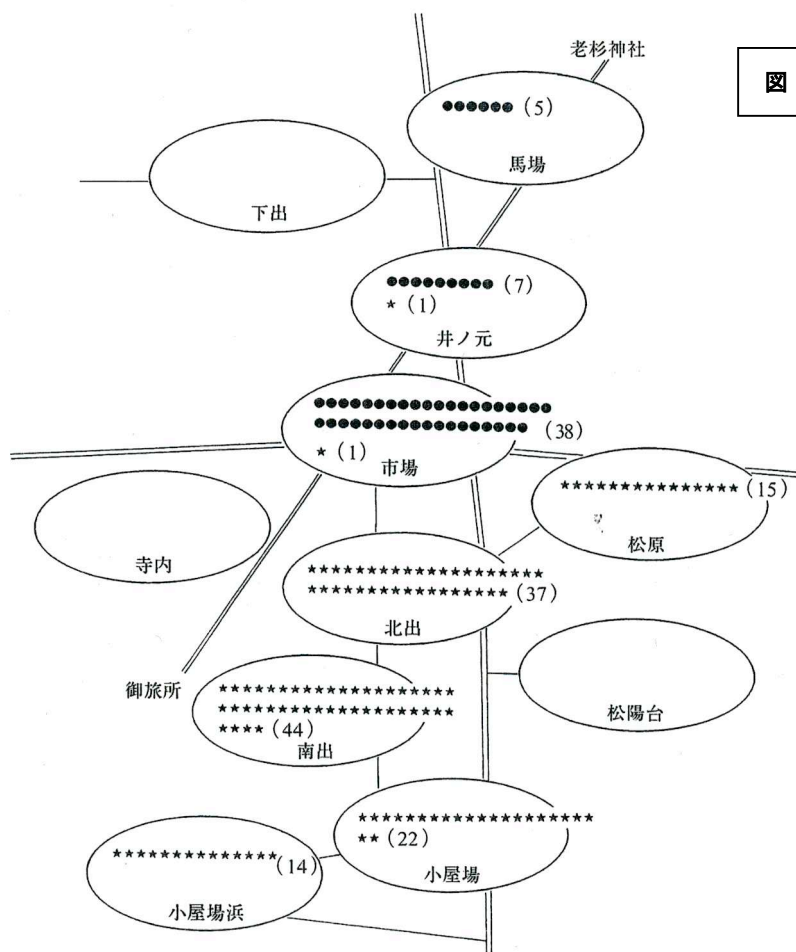
つまり、長老制の事例より研究を考えるにあたり必要となってくるのは、研究史の整理であると共に、近江というフィールドそのものの再検討という事になる。そこで本論では、長老制に関する研究の検証を試みるため、滋賀県草津市下笠町の事例を取り上げて論じてみようと思う。下笠町を対象フィールドとして選定する理由は、第一に近江の宮座事例として比較的著名であるという事で、そして更には、「オトナ（老長）」<sup>(14)</sup>とよばれる長老による制度が祭祀の面で顕著に見られるという二点からである。なお、本論で紹介する下笠町の事例は、一九九五年と一九九九年に現地で行なった調査を基にしている。

### 三 草津市下笠町の「オトナ（老長）」の事例

#### ① 老杉神社の宮座と「八村」

滋賀県草津市下笠町には、町内の北側に鎮座する老杉神社を祀る八つの座が構成されている。地元ではこれらを「ヤムラ（八村）」と呼び、それぞれが殿村・細男村・王之城・獅子村・鉾之村・天王村・十禅師村・今村という呼称を持つ。以下、これらを一般の村落と区別するために「村」と記載する。下笠町内の集落は、馬場・下出・井之元・市場・松原・北出・寺内・南出・小屋場・小屋場浜、そして新興住宅地の松陽台の十一の字から成り立っており、それぞれの地区が集会所を設けて寄合を開くなど各個に単位を構成している。しかしながらこの八つの「村」は、こうした地域的な単位とは概念を全く異にするという特色を持つ。

図 1



下笠村内字界概略図

●・・・「天王村」に所属する家数    ★・・・「十禅師村」に所属する家数

の下笠に現在の「八村」につながる様相のあった事がうかがい知れる(15)。それぞれの村はその名称から、殿村が在地の有力者層であった殿原衆を指し、細男・王・獅子の各村はこの地に付属した芸能民もしくは祭礼に芸能を勤仕する役割を担い、銚之村(中世では御幣村)は銚や御幣を持参する役、そして天王村と十禅師村は、中世期の名称がそれぞれ駕輿丁村であった事から考えて、牛頭天王社(老杉神社の主祭神で、明治の神仏分離以前の名称)と十禅師社(同

図 1 および表 1 は「八村」のうち「十禅師村」と「天王村」に所属する家の家数と所在する字の様相をまとめたものであるが、ここに示されたように各「村」を構成する家々は、多少の集住は認められるものの、字を越えた広範な地域に分布している事がうかがえよう。

「八村」による祭祀の行われた形跡は、神社に伝わる神事勤記録の文献史料によって中世期にまで遡る事が出来る。例えば応永十二年(一四〇五)の史料には「一、三月三日御祭礼御幸次第」として「行事一番本村二番細男村三番王村四番師子村五番御幣村六番駕輿丁村七番駕輿丁村八番今付」との記述が見られ、「村」の名称に多少の違いこそあれ、当時

表

天王村および十禅師村所属の家数と所在字

	馬場	下出	井之元	市場	松原	北出	寺内	南出	小屋場	小屋場浜	松陽台	計
天王村	5		7	38								50
十禅師村			1	1	15	37		44	22	14		134

(注)「天王村」所属の家数については、『草津市史』第1巻所収の資料を参照した。

じく老杉神社祭神)のそれぞれの神輿を昇く役目を持っていた事が想定されている。そして今村は、八つの座の最後に位置付けられているところから見て、最も新しく分立した「村」と考えられよう<sup>(16)</sup>。

現在の下笠町では、町内で姻戚関係にある家同士の場合、同じ「村」に所属する例が多いようであり、場合によつては各人の居住地域と所属地域との関係が、「村」のあり方に牽引される形で決定されている。そして例年二月に執り行われる「エトエト行事」では、それぞれの「村」に八年に一度、殿村↓細男村↓王之村↓獅子付↓鉾之村↓天王村↓十禅師村↓今村、の不変の順番で当番が回る。

そして、それぞれの「村」には、更に六名の長老衆によつて構成される「オトナ(老長)」の組織がある。このオトナは「村」において年齢の最も高い男性から順番に六人が選定され、特に最年長者を「ホンオトナ(本老長)」、次を「ワキオトナ(脇老長)」と呼ぶ。このオトナ組織は常時六名で構成されており、死亡などの理由によつて欠員が生じた場合には、オトナ経験者以外の男性の中で最も年齢の高い者が新しくメンバーに加えられる。またホンオトナになった者は、下笠町内の八つの村が一年交代で順番に務めてゆくエトエト行事の「ジンジモト(神事元)」を無事勤め終えたとホンオトナを退き、次の者にホンオトナの席次を譲つてオトナの組織から抜ける。「エトエト行事」の当番は八年間で一度回ってくるものであり、またホンオトナになれるのはオトナ加入後六年かかるということもあって、ホンオトナを無事に務め終えるのは下笠町では大変な慶事とされる。

オトナについての史料の初出は、八村のそれよりもかなり下るが、天明七年(一七八八)の史料に「伝御」と記して「おとな」と仮名を振った記述が見られる。これが現状の事例の如く長老衆を

指すものは不明であるが、祭礼を差配したと思われる「会合六人衆」といった記述は中世期の史料にも見られることから、何らかの関係性は想起される。

## ② 「オトナ（老長）」と祭礼

「村」にエトエト行事の順番が巡ってくると、その時点での「村」のホンオトナ、およびホンオトナの家が「神事元」と呼ばれるようになり、行事の準備などの一切はこの神事元の家で進められる。

行事は、毎年二月十日に神事元の家到老杉神社の神主がやって来てお祓をする「内清め」の儀式から始まる。その翌日には当番の「村」の者達が神社の鳥居にかける蛇縄を縫い、また供物を包むコモを藁を編んで作る。翌十二日には神社へのお供え物の準備を行い、宵宮となる二月十四日の早朝には、「御供つき」と呼ばれる小豆ご飯の搗き上げが行われる。この日には六人のオトナ達が全て神事元の家を集って上座に座り、ホンオトナとワキオトナの二人が小豆飯の蒸し上がりなどを確認して御供つきの始めを許すといった役割を担う。

明けて二月十五日、前日までに準備した供物を老杉神社に収めに行く社参が行われる。午前五時に神事元の家を集まったオトナ達「村」の人びとは、御供や膳などを持って老杉神社へと出発。社参の行列はホンオトナを先頭に、鋤持・御幣・御苧桶・粕酒肴・御供・御膳・蛇縄・道具類の順に続く。このうち鋤持はホンオトナが、また御幣はワキオトナがそれぞれ持つ決まりとなっている。

境内に到着した一行は、先ずオトナ達が本殿から順に参拝し、続いて決められた順番に従って次に供物をそれぞれの「村」の祠やその他の社に供え、全てのお供え物が終ると人びとは一旦帰宅して、午前七時に再び老杉神社に集まって拝殿に安置しておいた蛇縄を老杉神社の鳥居にかける。この作業が終わる頃になると、当番以外の七つの「村」



**写真1** 老杉神社エトエト神事の座(1995年撮影)

のホンオトナとワキオトナとが神社に訪れて、拝殿の決められた位置に座ってゆく。この際には当番の「村」のホンオトナとワキオトナも席につき、以後の差配は残る四名の当番「村」のオトナ達に委ねられる。当番「村」の人びとは、供えておいた供物を各祠から順番に下げ、それぞれの「村」のオトナ二人の前に、その「村」に該当する供物を置いてゆく。この際拝殿に上がることができるのは、神主の他は各「村」のホンオトナとワキオトナ、当番「村」のオトナだけであり、拝殿の上で供物の配分などをするのもオトナに限られる。

全ての準備が整った午前一〇時頃からエトエト神事が行われる。神主が祝詞を上げ、当番「村」のホンオトナとワキオトナ以外のオトナ一人が代表して口上を述べた後、各「村」のオトナ達の間で盃が交わされる。これら一連の儀式が終ると、オトナ達はそれぞれに分け与えられた御供などのお供え物を待って帰宅する。

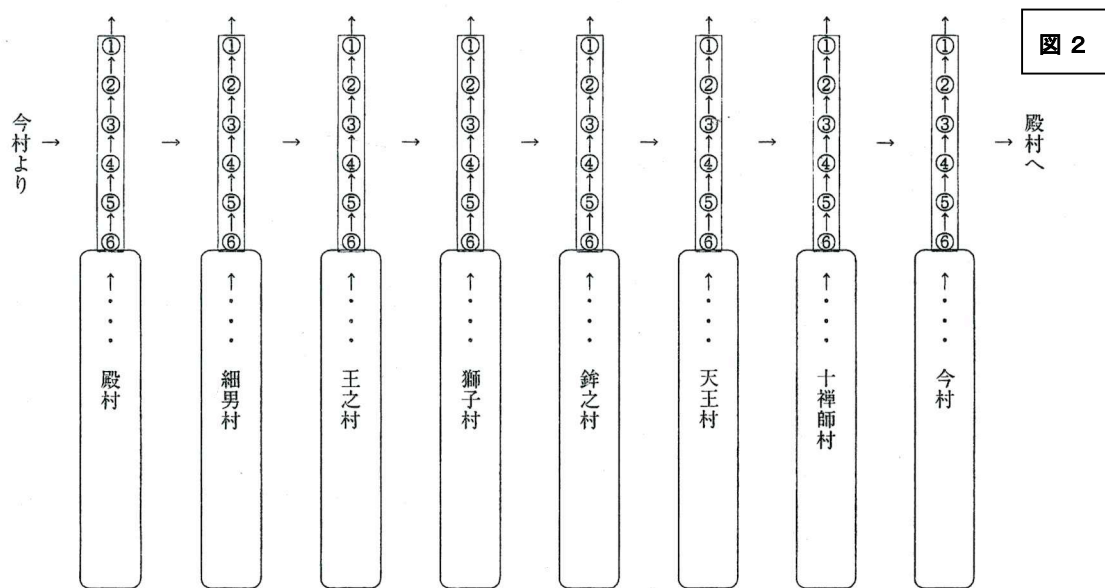
エトエト行事が終った後、三月二十六日には当番「村」の人の手によって、神事元の家の前に「お地盤」と呼ばれる土壇が築かれる。これは高さ四尺、底辺の奥行き四尺、同幅七尺、頂辺の奥行き三尺三寸、同幅六尺六寸の大きなもので、壇の前には更に神主の座る小型の壇が据えられる。

お地盤が作り上げられている頃、ホンオトナとワキオトナは神主と共に昨年の神事元の家を訪ね、その家の前に築かれたままになっている前年度のお地盤から、重箱にふた盛り程の砂をもらい受ける。これは「砂迎えの行事」と呼ばれており、この後ホンオトナとワキオトナ、そして前年度の神事元を務めた元ホンオトナとが互いに盃を交わす。

ホンオトナとワキオトナはこの砂を待ち帰ると、新しく築き上げられたお地盤の上に、正面に向かって右側にホンオトナが、左側にワキオトナがそれぞれ砂盛りを作り、そこに前年度のお地盤から持ち帰った砂をかける。そしてそこに長さ五尺の竹を立て、榊の葉と御幣とを括り付ける。この日築かれたお地盤は、五月の祭礼の稚児である「お馬の神さん」を決定する為の神籤を引く場所として重要な役割を果たす。お馬の神さんは中世的なヒトツモノの残存事例として知られているものだが、四月一日に執り行われる籤引きの作法は、最初に神主が下笠町内に住む三歳から七歳までの男児の名前を記した籤を作り、これを白米と共にお地盤に供え、これを御幣に吸い付けさせる事によって引く。引き上げられた籤は当番「村」のワキオトナが扇で受け、それをホンオトナが開いて読み上げて人びとに神意を知らしめる。

老杉神社の例大祭は毎年五月三日に執り行われ、これには二基の神輿の他、サンヤレと呼ばれる風流踊りが付属しているのが特色である。この祭礼に関しては「村」の理念はほとんど機能せず、下笠町内十一の字がそれぞれに神輿の舁き手やサンヤレの踊り手などを分担して出す。ただその年のエトエト行事を務めた「村」のオトナ達が、二月十四日の社参の折と同じ様な出で立ちで、神輿と踊りによる祭礼の行列に往路にのみ供奉する。渡御行列は、神社から御旅所への道を途中何か所かで踊りを披露しながら往復する。そして神輿が神社に還御した後、最後にサンヤレの連中だけは神事元の家まで推参して踊りを披露する。

翌日はゴエン（後恵厭）で、神事元を勤め終えたホンオトナはこの日をもってオトナを外れる。これに関して井上



「村」及びオトナ（老長）の関連図式

□内はオトナ（六人衆） ～番号は①から順にホンオトナ、②がワキオトナを示す～

頼寿が著した『京都古習志』の「栗太郡笠縫村下笠の老杉神社」の記述には、この日に「御注連上の神楽」と「引渡の神聖」が執り行われ、その後で「禰宜太鼓を打ち傳御（おとな）扇を開いて舞ひ、萬歳樂、初世樂と申す」ことが載せられている(17)。現在でもオトナが扇を持って「万歳樂、初世樂」と唱える儀礼は残されている。

### ③ 下笠における長老制の特色

これまで見てきた下笠のオトナは、八つの「村」全てに共通して組織されている。そしてオトナが各「村」のホンオトナを経験していない最長老以下、年齢順に六名のメンバーによって構成されている事も同じである。オトナ衆六名の構成には、ホンオトナを頂点としてワキオトナ以下へという明確な年齢による序列づけがなされており、エトエト行事やお馬の神さんの決定などによって、ホンオトナはその象徴性を更に増す事になる。

しかしながら六名のオトナ以外の「村」の構成員には、それぞれが各自の「村」に所属しているという事実の他には、年齢秩序による位置付けはなされない。例えば十禅師村には全部で一三四軒が所属しており、これは八つの「村」の中でも最大規模を誇るのである



が、これら全ての家ないしは家を代表する人物に対し、年齢順による序列の設定は全く行われていない。これは他の「村」についても同様で、つまり六名のオトナ以外には、自らの「村」内における年齢の順位が明確に意識されておらず、従ってそれぞれの年代による役割分担という年齢階梯的な概念は、下笠のエトエト行事に関しては希薄である。下笠の各「村」における年齢概念はおよそ図2の如くなるものと思われる。

オトナ及び「村」の立場からこれまで述べてきた事例を見た場合、エトエト行事から老杉神社の祭礼に至る過程は、ほぼ一連のものとして捉え得ると考えられるが、「村」としての祭祀儀礼は「お地盤」を築き上げることによって終了する。そしてその後の神輿御渡やサンヤレ等の祭礼は、執行の中心を字及び下笠町全体へと移行させ、ホンオトナ達のみが最後まで「村」を引きずる形で祭りに関与する。しかしながらホンオトナにしても、五月の祭礼においては祭祀執行の主導的役割を神輿とサンヤレに、そして「神」に関わる役割はお馬の神さんにそれぞれ譲っており、実質的には神役の託宣を授ける事によって使命を果たし終えていると見ても良い。そうした意味では、オトナは神事元として「村」の祭祀と字単位の祭祀との紐帯をなしていると結論づけることも出来よう。しかしながら、こうした分析はあくまでも現在の視点に立った結果であり、「村」やオトナといった存在が、現状に至るまでの間いかなる変遷をたどってきたのかという点にも言及する必要があるだろう。

先にも述べたように下笠の八村は、文献史料やその名称に中世的な世界観の中で形成されたと思われる痕跡が見られる。特に細男村や王之村や獅子村といった呼称は、中世期に各地の荘園等で執り行われた祭祀を媒介として伝播したとされる、細男舞や王の舞、そして獅子の芸能といった中世的な芸能を奉納する集団をほうふつとさせるとの指摘もある<sup>(18)</sup>。一方、現在の祭礼の芸能として執り行われるサンヤレについては、主に近世初頭に流行した囃し言葉にその源をもつとの説が有力であることから、下笠では、祭礼に演じられる芸能が中世から近世へと時代が移り変わる過



程で変化し、次第に中世的芸能からサンヤレへと移り変わっていったものと想定される<sup>(19)</sup>。しかしながら、本来中世的な存在であった八村が現在までも名称として保持され続けてきた事から見て、下笠の祭祀組織は前代の遺制を近世的状況に読み替える形での再編成が為されたものと考ええる。

さて、そこで問題となるのはオトナの存在である。下笠のオトナは史料上の初出こそ江戸後期に限られるが、神事元というオトナの果たす役割について考えを巡らせれば、中世の史料にも祭祀の舗設的役割を担う者の記述が幾つか見られる。これと近世史料上見られる「おとな（伝御）」、さらには現行事例のホンオトナとを直結させることは難しいであろうが、下笠の祭礼における同値的な存在としてはある程度考証できるのではあるまいか。

聞き取り調査で追える数十年の範囲の中でも、下笠の祭祀儀礼は相応の変化を遂げている。それは単に時代と共に消滅してゆくといった類の変化ではなく、むしろ前代のシステムを現状に合致させるために、その解釈を変更させている場合が多い。オトナの存在も、そうした読み替え作業の中で、幾多の変遷を遂げつつも現在まで伝達継承されてきたもので、つまり現行の下笠のオトナの事例は、祭祀儀礼の中で非常に象徴的に位置付けられたと考える事が出来そうである。しかしながらその象徴性の背景には、前代のオトナの様相が再構成された結果であるという擬似的な側面が隠されてきたとも推論できるのではないだろうか。

## おわりに

以上、滋賀県草津市下笠町の事例から、祭祀儀礼とそれに関わるオトナと呼ばれる長老の制度について検証を試みた。ではここで、再び長老制に関する検討に戻りたいと思う。

現状において聞き取り調査で採取し得る下笠の事例では、オトナと呼ばれる六人の長老が祭祀儀礼の中で重要な役割を果たす。オトナの間には明確な年齢秩序が存在し、「村」の最年長者であるホンオトナには、神事元として様々に象徴的な権威が付与される。この意味において下笠のオトナの組織は、高橋統一の唱える祭祀における長老制のシステムを持つものと思われる。しかしながら年齢階梯制という観点から「村」全体を捉えることは、六人のオトナ達他に年齢による秩序が全く形成されていない点から、かなり難しいと言わざるを得ない。確かに下笠には全集落を通観する年齢集団が無い訳ではなく、例えば祭祀におけるサンヤレの奉納は児童層がつとめ、二基の神輿の舁き手については、十数年前まで下笠町を南北に分けて結成された若衆中によつて担われていた<sup>(20)</sup>。しかしこれらは何れも「村」の論理とは違う形で形成されたものであり、オトナへと続く年齢階梯と同列に取り扱うことは出来ない。各「村」のオトナを分析するにあたり、敢えて述べるとすればそれはむしろ、住谷一彦の言う「世代感覚」に近い存在であると言えるのではあるまいか。

実際、近江における長老の事例を概観すれば、村人男子全員が明確に年齢によつて序列づけられる例よりも、長老となる前後やある一定の年齢時期でのみ年齢秩序が保たれる場合が多いようにも思われる。下笠のオトナの事例が特例であるといった可能性は完全には拭えないが、年齢階梯制を近江における長老制概念の根本に据えることには疑問を差し挟む余地がありそうである。

そもそも、村人の男子の全てが年齢の秩序の元に統率される、という論理が村落全体を統べるためには、何よりも村人全員が対等の立場にあつて、等しく祭祀に参加できる権利を保持せねばならない事が大前提となると思われるのだが、果たして現在調査し得るような祭祀の事例が、古来連綿と培われてきたのであろうか。現状で聞き取り可能な範囲においてですら、本家分家の違いによる差異や高持ち百姓であるか否かの区別は、明確な記憶と共に話者の語り

として採取することができる。池田昭は高橋の祭祀長老制について「明治・大正・昭和初期の社会変動を無視した資料に基づいているのか、あるいは年齢階梯制の仮説に基づいて日本のそれに当てはめようとしているのか」<sup>(21)</sup>と述べて疑問を呈しているが、これに関しては筆者も見解を同じくする。フィールドから得られた資料にのみ「語らせて」しまい、時代による変遷の可能性に注意を払わない姿勢は危ういものではあるまいか。

この点に関しては、関沢の提示した「年齢の輪」の論理についても同様の事が言えよう。近江の村落の秩序が必ずしも年齢階梯の概念に拠らない事が示された段階において、既に村落の中で最も年齢を重ねた長老が、最年長者として村人の年齢を統べるという考え方は成り立ち難くなったと思われるのだが、さらに近江の場合、下笠の「村」のように長老が一定の役割を勤め終えたとその座を退くという事例も実はしばしば見られる。

確かに下笠の十禅師村の場合では、構成戸数が一三〇軒を超えるため、ホンオトナになるのは「村」の中の最高齢者である場合がほとんどである。しかしながら、例えば同じ下笠の「村」でも、構成戸数が五五軒とやや少ない殿村の場合では、オトナを勤める者が他の「村」に比して多少は若年層となり、必然的にホンオトナという祭祀儀礼において重きを為す者よりも、更に年長の者が「村」には何名が存在することとなる。彼らを「村」的に既に死んだ存在と見なす事はたやすいが、全く同じ条件を要しながら構成戸数によって長老の位置付けに差異が生じるのであれば、極端な話、更に戸数の少ない単位が想定されれば、その集落の長老はかなりの若年層によって占められる場合も起こり得よう。こうした種々の状況をかんがみても、長老を基点とする普遍的なシステムというものが存在し、且つそれが近江の村落祭祀を統括する典型例と断言することは難しいのではないだろうか。

さて、最後に「近江」というフィールドについてであるが、これについて論を進めるには他地域との比較を含めた更なる検討が必要になるものと思われる。ただ長老制の議論の中で位置付けられた近江の各事例は、肥後和男の『近

江に於ける宮座』等の研究の成果を脱却できぬまま、そこに収められた資料の全てが無批判に宮座と捉えられ、更にはその中から長老制について論が形成されてしまった結果、近江の村落は長老制によって成り立つかのような議論が導き出されたものと推察する。

実のところ、宮座と呼ばれる事例について、民俗学を含むいかなる分野からもこれまで統一的な見解が出された形跡はない。研究者達は筆者を含め漠然とした形で「宮座」なる文言を使用しているのが現状で、先にも述べたが、例えば近江と大和と和泉とでは、宮座と呼ばれる事例のあり様は微妙に異なるという。長老制という言葉ひとつにしてもそうであるが、事例をベースにその分析を進める研究者達は、これまで非常に安易に便利なタームを消費してきてしまったのではあるまいか。事例そのものの調査と蓄積は今後にも必要な作業ではあるが、その分析を試みる際には、細心の注意が求められるものと、自戒の念を込めて思う。

【注記】

- (1) 原田敏明『村祭りと座』一九七六年 中央公論社 二三六頁参照。
- (2) 原田敏丸『近江村落の経済と社会』一九八三年 山川出版社 三三一頁参照。
- (3) 高橋統一『宮座の構造と変化―祭祀長老制の社会人類学的研究―』一九七八年 未来社 一一頁参照。
- (4) 高橋「一九七八」二五四頁参照。
- (5) 福田アジオ『可能性としてのムラ社会―労働と情報の民俗―』一九九〇年 青弓社 一二三頁参照。

(6) 関沢は別項で長老制について「人類学のジェロントクラシー（gerontocracy 老人支配、老人政治）とは異なり、長老の権威が氏神社を中心とする村落祭祀に顕著なことが特徴であり、中世の宮座組織の発達とともに形を整えていったものといえる」（「長老制二（民俗）」『事典家族』一九九六 弘文堂）とも述べており、氏が意図的に同音異義語な「長老制」の論理を想定しようとした可能性もうかがわれる。

(7) 関沢まゆみ「『村の年齢』をさずける者―近江における長老と『座人帳』―」『日本民俗学』一七四 一九八八年 pp七七頁参照。

(8) 関沢まゆみ「老いと社会…年齢の輪の発見」『生・老・死・日本人の人生観―内からの眼・外からの眼―』（国立歴史民俗博物館研究報告 第九一集 二〇〇一年）一六頁参照。

(9) 住谷一彦「日本の心性の祖型を求めて―ひとつの随想・ケルン通信―」（『民族学からみた日本―国正雄教授古稀記念論文集―』一九七〇年 河出書房新社）四五頁参照。

(10) 池田昭『ウェーバーの日本近代化論と宗教―宗教と政治の視座から―』一九九九年 岩田書院 六六頁参照。

(11) 池田「一九九九」七三―七四頁参照。

(12) 池田「一九九九」七四頁参照。

(13) 高橋「一九七八」一四頁参照。

(14) 下笠のオトナについて地元では主に「老長」の文字を充てるが、長老制に関する汎用的な検討を試みるため、本稿では基本的に片仮名表記で統一する。

(15) 本論で引用した老杉神社の史料は、主に喜多慶治の論考「滋賀県草津市下笠町の宮座と同所老杉神社の神事について」（『近畿民俗』三四 一九六四年）所収の翻刻に拠った。

- (16) 「八村」の由来に関しては、「草津市史」第一巻第四節の「村の生活と文化」(一九八一年 草津市役所)に詳説されている。
- (17) 井上頼寿『京都古習志』一九四〇 館友神職会(一九八八年に臨川書店より復刻)二四八―二五〇頁参照。
- (18) 山路興造は、中世の大社寺が自らの支配する荘園の精神的紐帯として鎮守社を創建して祭祀を執り行なわせたとし、そこでは中央の祭祀形態が持ち込まれる場合が多かったとのべる。そしてその時代の代表的祭祀芸能である巫女舞・田楽躍・王の舞・獅子舞・細男などがセットとなり、荘域に伝播した可能性を示唆している(山路興造「荘園鎮守社における祭祀と芸能―若狭三方郡を中心として―」『芸能史研究』六〇 一九七八年)。
- (19) 例えば橋本裕之は「新しい文化が湖東に流入する過程で、旧態依然を思わせる王の舞が捨てられていった可能性はさわめて大きいはずであると述べている(橋本裕之『王の舞の民俗学的研究』一九九七年 ひつじ書房)。
- (20) 現在の下笠町では、若衆中(後に青年会)は解散されて存在しない。
- (21) 池田「一九九九」六七頁参照。

## 第二章 宮座と神社祭祀の事例に関する民俗学的研究

### 第一節 水利関係と宮座祭祀の擬似性

#### はじめに

水稻耕作をその主たる生活基盤としてきた多くの日本の農村において、田地への安定的な水の供給源の確保は、村落の存立にも関わる重要な課題として、累代にわたり位置付けられてきた。殊に灌漑用水に関しては、ひとつの引水システムに対して様々な利権が絡む場合が多く、それが複雑な水利慣行を形成してゆく要因ともなった。そしてこのような関係が広範な地域に及ぶ場合には、該当する幾つかの集落が「井郷」として水利を紐帯とする祭祀関係を構成してゆく事例も見られる。

喜多村俊夫は、主に制度史的な側面から滋賀県の湖東平野や湖北姉川筋、備中国高梁川などでの事例をもとに灌漑水利慣行の分析を行い、用水の支配統制が「封建為政者にとっては民政第一の緊要事」であった事を認識しつつも、しかし一方で、特に近世期以降の領主がその支配領域の拡大化に伴って、とかく問題を生じやすい用水支配を、前代以来の伝統的自治機構に依拠する形で、間接的に掌握する傾向が多分に見られたとの見解を示している。そして「是等の外的な条件が用水自体の持つ関係地域の統一的傾向と相俟ち、中世末の混乱時代に発源した用水区域の村落自治による管理機構を一層強化することとなってこれが現在に引き継がれ、現型の基礎を形成している」<sup>(1)</sup>との指摘を行ない、村落社会における水利慣行保守の可能性について示唆している。

実際に、こうした水利をめぐる多集落間の関係は、当該地域における共同の祭祀組織や祭祀儀礼として、その中に反映され発現する事がこれまでも幾つか報告されているが、こうした事例に関しては萩原龍夫や原田敏丸らが、主に宮座研究の観点に立った分析を行っている。萩原は先ず、宮座の前身たる惣の結集の契機として、ひとつに生産条件としての用水と山林の確保などがあつたであろうことを想定し、その上で「宮座の構造に灌漑用水と林野との利用慣行を反映するものの多いことは当然予想される」との見解を述べている(2)。また原田も「宮と山と水の三位一体関係」という概念を想定して、宮を中心とする精神的な共同体である祭祀共同体と、それを物質的な側面から支える水利共同体及び林野共同体とが、その該当する範囲を重ね合う事によって一体的な関係を構築するという、ほぼ同様の見解を示している(3)。ただ萩原・原田の両氏とも、現実として水利共同体と祭祀共同体とが緊密に結びつく事例が必ずしも普遍的ではない事にも言及しており、これについて両氏は、土木・灌漑技術の絶えざる進歩によって、時代の変遷と共に新規の取水体系が確立していったという事態が、従前の水利共同体としての村落関係を移動可能なものになるらしめ、結果として宮などの一定範囲における「宗教的権威が依拠することのむしろ困難」(4)な状況を創出するに到ったのではないか、との見解を提示するに留まっている。

この問題に関しては和田光生が次のような興味深い提言を行っている。

基本的に水系は、数集落の用水秩序によって連合する構成であるのに対し、惣を基盤とする宮座は、集落内の宗教的秩序を維持する装置といえ、祭祀圏と井郷（水利共同体）は一致する可能性が高いとはいえ、宮座との一致は難しいと考えるべきだろう



和田は更に「集落間の水利秩序を儀礼に反映することで、集落間の歴史的に構築された社会関係を再認識すること」こそが水利共同体を分析する上で今後必要となる視点ではないかとの見解を述べている(5)。

水利を紐帯とする祭祀組織などの事例を、当該地域における秩序維持のための制御装置として捉えた研究報告には、近江八幡の十三郷における八幡祭を「水系制御メカニズム」の現出として想定し、その分析をおこなった大橋力・河合徳枝両氏による論考や(6)、愛知川流域の建部郷の祭礼行事を、集落間の関係と各集落における年齢階梯制という二方向から検討した政岡伸洋の研究などがあり(7)、そのいずれもが「井郷」における組織的緊張(葛藤)状態を主たるタームとしてその分析を試みている。特に大橋・河合両氏による研究は、水系の制御に神や祭礼が機能するのではなくかという仮説に立脚して論が展開されており、「神への畏敬の念が村人に普遍的に存在し、それが人間の意識と行動とを高度に支配していた状況下では、(伝統的自治水利組織による)中立的・超越的媒体によるシステム制御メカニズムの威力は、近代社会がこれまで開発してきた紛争抑止や合意形成の諸技術とは比較にならぬほど大きなものではなかったかと推定されるのである」(8)との見解を示して「水」を契機とする共同体に関する新たな研究視角を提示している。

しかし祭祀が用水利用や村落間の関係性を統御するという着想には異論もある。殊に大橋らの取り上げた近江八幡十三郷の事例に関しては、米田實が次のような見解を述べている。

いうまでもなくこれらの用水の開発や支配は、領主の存在とりわけこの一帯では佐々木(六角)氏あるいはその家臣の存在を想起しなければならない(中略)水利と祭祀とがリンクするといえるのであれば既にこの時点において両者にわたる枠組が作られていたといわねばなるまい。やがてそれらが郷民達に委ねられることになっても、

水利利用と祭祀は基本的には断絶が許されないものであり、その移行過程は「解体」ではなく「再編」体裁をとり、村落間の協同と規制を目的とした「枠組」が、新たに格式立てられねばならなかったと推測される。

米田は更に「祭り」と「水」とが地域秩序を維持するためのキーワードとして意図的かつ統一的に認識されていたとし、現実に祭祀が用水を統御することはないと述べる<sup>(9)</sup>。こうした見解の相違は、各人の研究における立場の違いを顕在化させたものとも見てとれるが、何よりもフィールドワークの深度によって全く異なる結論が導き出された事は、水利をめぐる複数集落による関係性の形成に、別の何らかの要素が関与した可能性をうかがわせる。

そこで本論では、滋賀県東近江市上岸本町及び中岸本町において、水利関係をもとに執り行われる祭祀事例から、「祭祀による用水の統御」の擬似性について述べると共に、その成立の背景となった要素についても検証をおこなってみたいと思う。

## 一 滋賀県東近江市上岸本町・中岸本町の概要と水利関係

滋賀県の東、一般に湖東平野と呼ばれる湖国随一の穀倉地帯のちょうど中央を愛知川が西流する。愛知川は鈴鹿山地のふもとにその端を発し、平野部を通じて琵琶湖へと注いでいる。その全長は約三七、五五〇メートルにも達し、そこから得られる灌漑用水は、およそ一六、〇〇〇町歩の水田を潤すとされる。

本論の調査地である東近江市上岸本町及び中岸本町は、この愛知川の右岸（北岸）中流域に位置する互いに隣接する二集落であり、いずれもこれまで愛知川よりの引水によって水稻耕作を展開してきた農業地域である。両集落は行

政单位的には完全に二分されているが、しかし共にちょうど両地区の境界線上に鎮座している春日神社の氏子圏として比定されており、毎年三月末に行われる神社の祭礼に関しては、合一してその供奉を勤める。

筆者がこの上岸本並びに中岸本の両地区をその調査地として選定した理由には、第一に、この二つの集落が春日神社を祀る祭祀組織として、上岸本では東座と南座という二つの座が構成され、また同じく中岸本では西座と北座の二座が構成されているという事、そしてそれら四座についてはその序列が明確に設定されている事が挙げられる。同地の祭祀に関しては、肥後和男が『近江に於ける宮座の研究』の中で「(西小椋村) 同上岸本の春日神社では三年交代の神主あり敬神の心厚きものの中より希望者を数人選出し、神職立会の上神前に於いて抽籤し決定する。境内の掃除、一日、十六日、廿八日に参拝し神酒献燈に當る」と述べており<sup>(10)</sup>、宮座の一事例と目されてきた祭祀である。

そして更に第二の着目点として、この両集落が一定の秩序を保ちつつ共に春日神社を祀る根拠として、人々の伝承の中に両地区の位置付けが水利関係によって説明されている事が挙げられる。実際両集落における水利関係としては、上岸本の地先に取水口を持ち、中岸本から更に下流の二十一の村落(三百八十一町歩)へと水を供給する「愛知井」と呼ばれる用水設備が、現在も重要な水源として機能している事もあり、上岸本と中岸本とは春日神社を中心として水利関係による祭祀を構成していると思わせる状況が存在する。

ここで愛知井を含む両集落の水利形態を概観してみよう。大正十一年(一九二二)に滋賀県内務部より刊行された『農業水利及び土地調査書』第一輯<sup>(11)</sup>によると、先ず上岸本は上記の愛知井に全体のおよそ六割に当たる十八町歩の水源を依存し、残る十二町歩については、同地よりも更に上流の東近江市曾根町にその取水口を持つ鯉江井(別称、新郷井)のかかりとなっている(表1参照)。一方の中岸本については十四町歩が愛知井のかかりであり、七町四反歩が愛知井の貫水にその大部分を頼っていたという黒内井に依っている。その他に中岸本には野井戸設備があったよう

	鯉江井	愛知井	外井	青山井	建部井	小脇井	高井	その他	総計	実高(反)
外	—	—	235	—	—	—	—	90	325	310
小倉	—	—	200	—	—	—	—	858	1058	608
青山	—	—	—	223	—	—	—	122	223	349
曾根	70	—	—	130	—	—	—	200	200	455
中戸	70	—	—	—	30	—	—	103	203	203
妹	216	—	—	—	6	40	20	255	537	536
鯉江	180	—	—	—	—	—	—	720	900	522
上岸本	120	180	—	—	—	—	—	16	316	316
梅林	—	—	—	—	—	—	—	40	40	85

**表 1** 上岸本を含む周辺村落の灌漑水利依存状況

(『農業水利及び土地調査書』1922年記載データより作成)

で、これによって四町歩の水を賄っている。『農業水利及び土地調査書』の記述は比較的簡潔にまとめられており、これだけで両集落の当時の状況を判断する事は多少の困難を伴うが、それでも中岸本が上岸本に比して用水の面でやや苦しかったのではないかという事は想像される。

『愛知川水利史』によると(12)、愛知川の流域は昔から水の便の悪い地域が多くあったらしく、人々は僅かな水を求めて時に協力し、時に反目し合いながらその生計を立てていたのだという。そしてこうした条件のもと各地に井堰などの灌漑設備が建設され、それに伴って複雑に入り組んだ水利関係が成立していった。これは上岸本と中岸本とが共に関与していた愛知井においても同様であったらしく、例えばより權益を有する上流の集落に対し、接待の慣行などが頻繁に行われていたとも聞く。しかしこうした慣行は、昭和四十七年(一九七二)に愛知川の上流に建設された永源寺ダムの完成と、昭和五十四年(一九七九)の愛知井の農林省愛知川ダム西幹線水路への移管によって、両村を取り巻く水利的な優劣関係が一変した事などから、一部の慣行を除きそのほとんどが有名無実化している。

では次に、問題の二集落による春日神社の祭礼行事の様子について、一九九六年から二〇〇七年にかけて筆者が断続的に行なった現地での調査等をもとに報告を行いたい。なお、本論で取り上げる調査地は、筆者の調査当時は愛東町上岸本と湖東町中岸本であったものが、二〇〇五年に市町合併によって共に東近江市の

市域となった事を断っておく。

## 二 春日神社の祭礼と宮座

春日神社の春の祭礼は、幾度かの日程の変更の後、近年では三月二十五日と同月二十八日から同月三十日までの延べ四日間の日程で執り行われている<sup>(13)</sup>。

先ず二十五日には、上岸本と中岸本の各座においてそれぞれに行われる「精進夜（ショウジヤ）」の行事がある。この精進夜については、近年中岸本の西北二座においてはその事例を見る事がなく、また上岸本の南座についても年々行事が簡略化される傾向にあるという。ただ残る上岸本東座では、この日に東座の行事のヤドを勤める「トウヤ（當屋或は頭家）」の玄関先で「オハケ（神籬）」<sup>(14)</sup>を製作して設置するという儀礼が展開される。

三月二十五日の午前九時過ぎより、前年の祭礼で籤によって選出されたトウヤの家に、オトナシと呼ばれるその年の長老衆六名が集まり、半時ばかりの談笑の後、トウヤの家の庭先でオハケを作る作業を始める。オハケの材料となる青竹、檜及び松の青葉、榊の木、藁、白石、砂などは全てトウヤが準備しておくのだが、オハケそのものの製作には六名のオトナシ以外の者の介在は許されない。青竹を柱とするオハケの外枠の大きさは幅一メートル、奥桁一、二メートル、高さ一、二メートル程もあり、青竹で垣根のようにされた周囲三面には檜と松の青葉が隙間なく差し込まれる。そしてオハケの内部には砂盛りがなされ、そこに高さ一、八メートルばかりの榊の木が立てられる。更にその前には二十個の小振りの丸い白石と三個のやや大きめの同じく丸い白石が敷き詰められ、その後オハケの外郭の前面にマクラと呼ばれる青竹と松の青葉とで作られた飾が、藁で編んだコモと一緒にちようど御簾のようにして吊される。

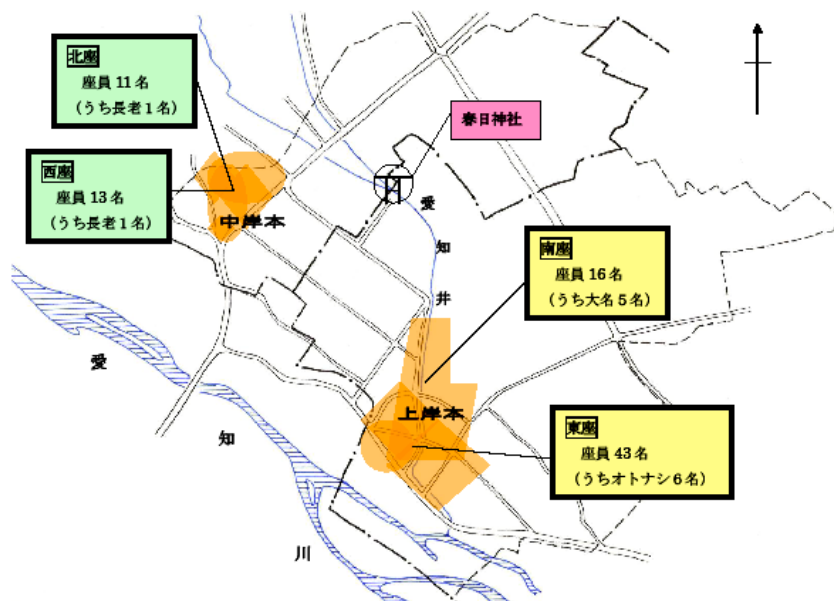


図1 上岸本・中岸本 地域概略図

そして最後に春日神社より下賜された番傘を榊の本に括り付けて立て、オハケの周りに注連縄を張って完成となる。

オトナシの話によると、オハケはトウヤの家であることを象徴して建てられるのだそうで、また同時に祭礼の期間春日神社の神がここに来臨する為の依り代でもあるのだという。

そしてこのオハケが東座のトウヤにのみ設置されるのは、四座の中で東座がかつて最も権威のある座であったからだという。出来上がったオハケに対しては、その日のうちに春日神社の宮司(15)によつて御祓いがなされ、この儀礼によつて春日神社の神がオハケにやつて来るのだそうである。精進夜の日より以後、トウヤの家の戸主である「トウニン(當人)」は、オハケへの朝夕の答拝を欠かさず行い、祭礼行事が終わるまでの間、洗米と塩、そして灯明の火を絶やさずに供えることが義務づけられている。

そして三日後の三月二十八日には宵宮渡りの行事が執り行われる。この日には春日神社の氏子の人びとが上岸本及び中岸本の各座に分かれて、それぞれの座で宮入りの準備をする。上岸本の東座では、午前八時頃からまず六名のオトナシ達が

トウヤの家に集まり、春日神社に供える饌飯などの準備をする。饌飯とは、炊いたご飯を高さ六尺径二寸の円柱形の木枠の桶に押し詰め、形が整えられるとこれを土師器の皿に盛り出して、その周囲に藁しべを十二本巻き付けてゆくというもので、東座ではこれを三柱作りあげる。また握り飯や御神酒などが準備されるほか、ユリ輪と呼ばれる直径十数センチ程に藁を編んだ輪型の細工物や、同じく藁で作られた小さな俵が用意される(16)。一方屋外では、宮入りの際にトウニンが担いで行く御幣を付けた笹竹二本が揃えられる。この竹は必ず雌竹でなければならず、しかも節が十二ある事が求められるのだそうである。これらの準備が終わるのはちょうど正午前くらいで、その頃になると東座に所属する残りの人びとも次第にトウヤの家に集まりはじめ、上岸本以外に住むトウヤの主親類達も交えて賑やかに祝宴が始まる(17)。

上岸本の南座の方でも、東座とほぼ同様に午前中からトウヤの家で長老衆の主導のもと神饌物の準備がなされる。「オトナ（大名）」と呼ばれる南座の長老衆は五名で構成されているが、座の構成員数が東座よりも少ない為、東座のオトナシが一年に一人ずつの出入りがあるのに対し、南座では六十五歳を年限として、それに至るまでの複数年間はオトナとして勤めを果たさなければならない事となっている。またトウヤの選出についてもほぼ年齢順の東座とは異なっており、南座では全座員十六名を籤引きによって組み替えてゆき、その際決定された順番に従ってトウヤが巡る事になっている。全員にトウヤが一巡すると再び組み替えが行われる。神饌物の用意が全て整うと、南座でも座の人びとが集まって酒宴が開かれる。またその他に東座と南座とでは、一年交代で春日神社の宮司を接待し合うのだそうである。

一方の中岸本では、午後一時過ぎ頃から西北の両座の構成員が揃って中岸本公民館に集合し、しかし西座と北座で別々になって上岸本と同様に供物の準備に取りかかる。中岸本の西北の各座は、上岸本の両座のそれとほぼ似通った

神饌物を準備してゆくのだが、その最中に中岸本の両座では、それぞれに一名ずつおかれている長老が、今年度の座員の名前を座員帳に記してゆくという作業が行われるのが特徴的である。全ての準備が整うと、こちらの集落でも上岸本の二座と同様に酒宴となる。

そして宴もたけなわの午後三時半過ぎになると、それぞれの座は宮入りの準備に取りかかる。各座は袴姿に十二節の長い笹雌竹を担いだトウニンを先頭にして、その脇に「花神子（ハナミコ）」と呼ばれる童女或は童子<sup>(18)</sup>が晴れ着姿でそれぞれ一人ずつ付き従い、更にその後方には長老や座員達がそれぞれに割り当てられた供物を持って行列を形づくる。上岸本では先ず東座の一行が発し、途中で南座の行列と合流して春日神社へと向かう。一方の中岸本では、両座の人びとが初めから一緒になって公民館を出発する。そして神社へとつづく一本道をそれぞれの集落の一行が東西から進んでゆき、春日神社の一の鳥居前にて合流して境内へと進み行く。しかし昔はこの宮入りについては厳格な取り決めがあったそうで、東座に伝わる『大正五年御大典記念再調氏神社春日神社祭典東講古例式行事并ニ講員名簿』には、「一、宮入順序ハ上岸本第一ニ東座次ニ南座次ニ中岸本西座北座トス」との定め書きがなされている。現在でも南座は東座の行列が通過するのを辻にて待ち、また中岸本の一行は、上岸本から来る行列より先に春日神社の鳥居をくぐる事はないのだという。

宮入りをすませた各座の一行は、それぞれが持ってきた供物を定められた社殿に供える<sup>(19)</sup>。その後本殿前の左右に筵が敷かれ、向かって右側（上岸本側）に上から東座南座の順で各トウニンと花神子とが座り、左側（中岸本側）には西座北座の順で同様にトウニンと花神子達が座ってゆく<sup>(20)</sup>。そして各座の長老衆やそのほかの人びとが見つめる中、神主によって式典があり宵宮渡りの行事は終了する。こうして日中の行事はつつがなく終わり、人びとはそれぞれのトウヤの家などに戻って再び祝いの盃を交わすのであるが、その後この日の夜遅くになると、東座のトウヤの家の前





**写真1** 春日神社春祭の座（1996年撮影）

に作られたオハケの番傘が、春日神社の宮総代<sup>(21)</sup>らによつていつの間にか持ち帰られ、代わりに神社から「東座 正一位春日神社」と書かれた板幣物と呼ばれる長さ二メートル程の障子額のついたものと（地元ではただ単に「棒」と呼ぶ事もある）と、五メートルはあるかと思われる長大な劔鉾とが下賜される。これらの品が取り替えられる現場は絶対に人に見られてはならないという掟があり、宮総代の者達は人びとが寝静まった頃合いを見計らって動き出すのだそうである。

翌三月二十九日になると、午後一時過ぎから各座のトウニン達が前日と同様の手順に則って春日神社へと集参する。ただ東座のみトウニンが板幣物を、前年度のトウニンが劔鉾を持って神社へと向かう。そして東座の人々は昨夜のうちに頂いた品々を、神主を通じて神社の本殿へと返還する<sup>(22)</sup>。この後式典が執り行われるのだが、今度は昨日と違い神社の拝殿に各座のトウニンや花神子、そして両集落の役員以下が全て居並び、神主による祝詞が読みあげられる。

翌日の三月三十日には「後縁祭」があり、トウニンや花神子達が前日の御礼の為に春日神社に参拝をする。またこの日境内では専門の巫女による湯立て神事が執り行われる。そしてそれぞれのトウヤの家に戻って慰労会などが開か

れて、春日神社の春季例祭は終わるのである。

### 三 水利関係からみた春日神社の祭礼

以上、春日神社の春季祭礼についてその行事のあらましを報告した。これらの事例に見られるように、春日神社春祭における祭祀儀礼は、水利関係を多分に反映した形で構成されている事が見て取れるものと思う。特に宵宮渡りにおける宮入りの順序やトウニンの着座の並び方、オハケの建立、板幣物等の授受といった祭礼行事の様々な側面における東座の他座に対する優位性は、東座を構成する家々が上岸本の中でも南出と呼ばれる愛知井取水口に最も近い地域に集中している事などと関連づけられて<sup>(23)</sup>、旧来よりの同地域における水利的優劣関係を踏襲した形で構築されたものとの認識が、地元の人びとによって普遍的になされている。また上岸本と中岸本という地区単位の対抗関係についても、春日神社をめぐる両集落の神社費用や宮総代などの役員派遣の比率が、上岸本の七分に対し中岸本の三分となっている事、そしてこの七対三という比率が、両集落における水利に関する権利の割合をそのまま反映したものであるという伝承が聞かれるといった事が特筆される。つまりこうした事例は、愛知川水系のより上流の集落である上岸本が、下流の中岸本に対して優位に立っていたという歴史的背景を想定させ、同時に両集落が春日神社を中心として水利共同体を形成し、同地域における水利上の秩序維持を図ってきた可能性をうかがわせる事例であると表面上は見える。

ところが実際に愛知川流域全体の中でこの二つの地区の水利的關係を見直してみると、両者の間に明確な水利による上下関係を見出す事に対する疑問が生じる。上岸本及び中岸本における灌漑用水の依存状況については既に第二節

に発足した愛知井水利組合の設置契約書などを見ると、経費や水番等についてのこれまでの取り決めに対し「従来ヨリ井郷内ニ実行シ来リタル権義ニ属スルモノニ付、相互ニ確守スル事」との文言が明記されているにも関わらず、そ

	黒内井	愛知井	その他	総計	実高(反)
中岸本	74	140	—	214	214
下岸本	71	40	—	111	111
小田刈	500	430	—	930	933
大清水	140	140	—	280	280
南清水	110	88	—	198	324
北清水	70	170	—	240	240
清水中	—	243	—	243	243
小池	—	205	—	205	205
長	—	160	—	160	160
池ノ庄	—	—	1100	1100	804

**表2** 中岸本を含む周辺村落の灌漑水利依存状況

(『農業水利及び土地調査書』1922年記載データより作成)

において述べた通りであるが、大正期の集計データを元にして作成された『農業水利及び土地調査書』の記述からは、両地区のみで完結した水利機構を見出す事は出来ないものである。まず上岸本はその用水の約四割を中岸本の引水経路に直接には関係しない鯉江井に依存しており、その部分については中岸本との利害を伴わなかったと推定される。すると上岸本と中岸本とが水利関係を構築し得る用水は愛知井のみという事になるのだが、この愛知井の灌漑地域は上岸本中岸本の二地区に止まらず、二十カ村三百八十一町七反にもわたっているものであり、これもまた二地区単独での水利関係を成立させる材料とは成り得ない(表2参照)。

更に言うならば、中岸本は取水口に比較的近いという理由からか、この愛知井に関してその補修や保全の費用等を負担する必要のない「徳水」扱いとされていたという事実があり<sup>(24)</sup>、その意味において中岸本は、愛知井からほぼ無償で用水を獲得することができたものと考えられる。一方の上岸本についても、愛知井に対して徳水扱いであったとの記録こそ見られないが、例えば明治四〇年(一九〇七)

こに上岸本の責務についての記載は見られないのである<sup>(25)</sup>。しかし実際に上岸本は愛知井から十八町分の用水を得ていたのであるから、これも中岸本の場合と同様に徳水的な取り扱いを受ける事が出来たものと想定される。

以上のように上岸本と中岸本とを取り巻く水利的環境を概観するならば、両地区の間には直接的には用水に伴う利害関係は生まれなかった事になるのである。ただ愛知井は灌漑面積が広大な事から、補助水源として鯰江井より水を欲していたという事情もあり、その意味においては上岸本と中岸本という範疇を超えた部分での関係はあったものと思われる。しかしそれについても二地区による完結した水利共同体を成立させるだけの根拠に乏しく、むしろ単純に井郷と祭祀組織との一致を想定するならば、例えば上岸本としては、鯰江・中戸・妹・曾根といった鯰江井に関わる上流集落との関係を強固にしてゆく方が、水利関係を考察する上では理解しやすい。実際これらの四集落は、妹に鎮座する春日神社を中心として比較的強固な宮座組織を構成しており<sup>(26)</sup>、上岸本がこれら上流集落の宮座に所属せず、中岸本との祭祀共同体を形成した事について、水利共同体としての側面からの分析のみでは疑問が残る。

では萩原や原田らの言う水利関係の変遷といった観点からの考察はどうであろうか。愛知井は度重なる愛知川の流路の変遷に伴って、近世期の中頃に何度かの改修工事が行われているが<sup>(27)</sup>、特に天明五年（一七八五）よりおよそ四年の歳月をかけ行われた大規模な開削工事では、愛知井の慢性的な水量不足を解消するため、上流の鯰江井の排水を一部利用した灌漑装置が建設されている<sup>(28)</sup>。この工事によって成立した用水システムは、その完成年代を採って「天明井」と呼ばれ、永源寺ダムによる水の安定供給が可能になった現在でも、愛知川北岸への幹線水路としてその流路が機能している。近年までの愛知井に関連する水利慣行は、この天明井が完成した時成立したものとも考えられるのだが<sup>(29)</sup>、しかし一方で、天明井建設以前の「古愛知井」とも呼ぶべき灌漑水路が存在していたのも事実であり、その成立時期について検討する作業も必須事項となろう。

愛知井の成立時期に関しては、中野栄夫が条里制地割遺構残存地域の分布等から、少なくとも九世紀中葉には既に愛知井が存在していたとの推論を述べており<sup>(30)</sup>、また高橋誠一・小林健太郎の両氏も中野の研究を踏まえた上で、荘園開発の進展状況や条理型土地割についての実測結果などから「愛知井本流の開削は、遅くとも八世紀までには完了していたと考えてよいであろう」<sup>(31)</sup>との結論を導き出している。これらの研究成果を尊重するならば、愛知井による灌漑システムの確立する時期は一千年以上も遡ることができ、上岸本中岸本両集落の成立年代といった問題はあるにせよ、用水関係の大幅な変動という要素は想定しにくいものと思われる。

また天明井が開掘される以前の宝暦六年（一七五六）には、春日神社の社殿が上岸本と中岸本の双方の協力によって改築されたようで、その時に奉納されたと思われる棟札銘の裏書きには、両村の庄屋の名が併記されている<sup>(32)</sup>。つまり天明井が建設される前から、両村は何らかの形で春日神社を中心とする祭祀共同体を形成していたのであり、少なくとも天明井の成立によって、両者の関係が変動を来した訳ではなかった事がうかがい知れる。

このように、春日神社の祭礼行事に散見される水利関係にまつわる事例については、実際に運用されていた灌漑用水システムを必ずしも反映した形では成立していない事が、可能性として大いに考えられる。確かに春日神社の祭礼行事は、一見水利的優劣によって構築された関係が、多分に影響を与えた事例であるかのように見受けられる。ところが祭礼行事と実際の灌漑水利の状況とを見比べてみると、そこには様々な齟齬が生じてしまうのである。

上岸本及び中岸本の二集落が共に徳水的な扱いを受けていたという事で、この事例をレアケースとして処理してしまいう事も可能ではあろう。しかし本論の冒頭でも述べた近江八幡十三郷の例にも見られるように、宮を中心に複数の集落によって祭祀の共同組織が形成され再編成されてゆく過程では、当該集落を取り巻く水利環境が、村落民への祭礼に対する理由付けとして、便宜的に利用されていた可能性は大いに有り得るのではないだろうか。

#### 四 擬似的な水利祭祀の成立とその背景

以上、灌漑水利関係を基本伝承とする多集落間祭祀の擬似性について、東近江市上岸本町及び中岸本町での事例をもとに検討を試みた。語られる両集落間の関係性と実際の灌漑水利の様相との差異は、二つの集落によって再構成された同地のヒエラルヒーが、「水利」という要因で説明されたことに起因するものと考えられる。つまりそれ以前のこの地域の関係性を、水利を利用して読み替えたのである。

ところで、上岸本と中岸本の二集落の名が文献上に現れるのは、井伊彦根藩の作成した「寛永石高帳」からである。それより前の「慶長高辻帳」には上岸本と下岸本の二カ村のみで「中岸本村」の名は見られない。ちなみに慶長の史料に記載された上岸本村の石高は四八五石、下岸本村のそれは五五二石で、寛永の石高帳に見られる三カ村の石高は上岸本が五二一石、中岸本が三四三石、そして下岸本が一七二石である。この事から石高のみで単純に計算をすれば、上下の岸本村二カ村が三つの村に再編成されたとはほぼ見て取れる。しかしこの前史を当該地域の祭祀構成の背景として採用するならば、下岸本村だけが春日神社とは別に日枝神社を祀っている事に対する説明がつかない。

福田アジオは近世期に政策的に行われた所謂「村切り」について触れ、その前提として地域に展開している社会関係が、自然条件にある程度規定されるものの、実は大きな意味を持っていたと指摘している。そして更に「支配単位の村は認定され、近世を通して、さらには今日にいたるまで基本的な生活・生産の単位となってきたものと考えねばならないであろう。その基底にあるのが、水利秩序であったと予想したい」と述べている<sup>(33)</sup>。福田の見解は、地域の関係性が「水利」ではなく「水利秩序」によって規定されたとする点においては重要であるが、本論で取り上げ

た事例にも見られるように、近世の水利秩序そのものが、読み替えられた遺制の産物である可能性も残されている。同論において福田は、紀ノ川流域の隅田庄を事例として、中世的な広域展開型の水利秩序が解体し、百姓の管理する内部完結型の水利体系が形成され、水利と祭祀の両面において中世以来の百姓の特権化を伴いつつ近世的秩序が確定された姿を示したが、水利秩序のみを基本線として中世と近世とを連続させる事は難しいであろう。福田の論を裏付けるには、本論の冒頭で引用した米田の言説のように、用水の開発や支配に携わったその地域の領主の存在を想起しなければならぬのではあるまいか。

残念ながら近世期以前の春日神社の祭祀に関する史料が伝存されていないため、かつて岸本庄<sup>(34)</sup>と呼ばれた当該地域における中世期の祭祀の様子を知る術はない。ただ興味深い事例として、上岸本の二座に見られる山の神祭祀を挙げておこうと思う。

上岸本及び中岸本の各集落の中で、春日神社の座組織が表層的に出現する機会は、基本的には三月末日の春季祭祀の時のみに限定されている。しかし上岸本において、名称的には東座或は南座を標榜しないものの、各座と同じ構成員がそれぞれに行っている新宮祭という行事が一月七日に執り行われる。儀礼的には祭祀の対象である「山神さん」と呼ばれる祠の前に大きな注連縄を張り、これに鉤型に切り出したナラサメの枝を各人が掛け、唱え事をしながら皆でそれを引くという行事で、それ自体は周辺地域にも見られる山の神祭祀と同等のものである。ただその祭祀母体である山神さんの祠は、東座の側では集落内にある天台真盛宗光照寺の信徒組織によって維持管理がなされ、また南座側の祠については同じく集落内に存する浄土真宗本願寺派の本誓寺の門徒組織によって祀られている。つまり上岸本の東座は光照寺信徒、南座は本誓寺門徒という図式が成り立つのである。

両寺の開基年代については、史料が現存しないためその詳細は不明なのであるが、本誓寺側に明應年間（一四九二

く一五〇一）に天台から真宗へと転宗したとの伝承があり、また元禄年間（一六八八―一七〇四）に同寺の本堂などの施設が整えられはじめている事などから<sup>(35)</sup>、少なくともこの頃によりやく上岸本の二寺院体制が成立したものである。

これら二つの寺院による東座及び南座への関与は、春日神社への供奉そのものには直接関係がないとも考えられるが、逆にそれぞれの座が自らの依拠する宗教観念の一つとして、光照寺ないしは本誓寺といった寺院の存在を選択していった可能性は見出せそうである。ただこれに関しては、中岸本側にこれと対応する組織が見られないという事があり、また江戸期の寺檀制度下における上岸本二カ寺院の情勢が明解ではないなどの点から、更なる検討を必要とするものと思われる。しかし水利秩序を基調として形成されたとする春日神社の座が、檀信徒という全く別の関係性によっても読み替え可能である点には注目すべきであろう。

中世までの権門寺社による荘園支配の体制が崩壊し、在地領主らによる押領違乱が頻発した時代を経て到達した近世期の村落社会では、在地における支配体制の変化を受け入れるのと同時に、旧来までの様々な要素をも包含できる新たな秩序を構成する必要性に迫られたものと思われる。その中で水利と祭祀とは、その説明原理として最も利用しやすいシステムだったのではあるまいか。それ故たとえ。『真実』ではなくても、水利による祭祀関係は『事実』として受け入れられたのである。上岸本と中岸本による春日神社をめぐる事例は、そうした読み替え作業の結果生み出された祭祀の一例として認識できよう。

## おわりに



これまで本論では、滋賀県東近江市上本町並びに中岸本町の二集落において執り行われる春日神社の春祭を事例として、二つの地区の水利関係によって構築されたとされる同行事の組織や儀礼について、実際の両地区における灌漑水利状況と照合させた上でその分析を試み、共同で祭祀を執り行う両地区が、現実とは異なる水利関係の上に祭祀行事を擬似的に展開させてきた事を、在地情勢の歴史的な再編成の過程という視点を交えつつ検証した。

水利を紐帯とする祭祀共同体についての研究は、これまでその機能的な側面の分析にのみ力点が置かれ、祭祀が水利関係を含む周辺地域の秩序を統御するといった見方が支配的であった。例えば政岡伸洋が「親和と対抗」という言説をキーワードに、近江建部郷の祭祀を水利をめぐる多集落間の秩序維持機能として分析した図式は<sup>(36)</sup>、こうした祭祀の機能論に依拠したものであると思われる。

確かに、多集落間の関係が水利を基盤として成立し、それら集落間の秩序を統御し維持することを目的として祭祀が位置付けられている事例は現実存在する。しかしそれは必ずしも当該地域の水利的連環の中での真実である必要はない。祭祀において重要なのは、その祭りの観念が人々に同じ認識として共有され、事実として遺漏なく執り行われ続ける事にある。それ故に、本論の冒頭で述べたフィールドワークの深度による事例分析結果の相違は、各研究者がどの位置に立ってその祭祀を「見た」かによるのである。

本論で取り上げた地域を含め、圃場整備や治水事業の伸展によって村々の水利環境はここ数年の間に大きく変化している。かつて萩原や原田らが指摘した「土木・灌漑技術の絶えざる進歩の結果」による水利関係と祭祀関係とのずれが、眼前の事例として提示されるのである。たとえば擬似的ではあっても、水利関係を基本理念として受け継がれてきた祭祀儀礼が、その根本となる水利の関係を完全に失ってしまった時、それでも祭祀は継承され続けるのか、はたまた時代の変節点で再び編成され直すのであろうか。今この問題を解明するためにも、水利と祭祀にまつわる民俗

の行方を見届ける必要があるものと思う。

【註記】

- (1) 喜多村俊夫『日本灌漑水利慣行の史的研究・総論編』(一九五〇年 岩波書店) 二七七頁等参照
  - (2) 萩原龍夫『神々と村落』(一九七八年 名著出版) 四九頁参照
  - (3) 原田敏丸『近世村落の経済と社会』(一九八三年 山川出版社) 三〇八頁参照
  - (4) 萩原前掲(一九七八) 六二頁参照
  - (5) 和田光生「井堰灌漑地域の水分神祭祀に関する覚書」愛知川上流大滝神社の事例を中心として」『近江地方史研究』二八号 一九九三年)
  - (6) 大橋力・河合徳枝「近江八幡十三郷の伝統的環境制御メカニズム」祭りによる水系とムラのシステム化(1)」『社会人類学年報』八 一九八二年 弘文堂)
  - (7) 政岡伸洋「近江湖東における神社祭祀の地域的展開」滋賀県神崎郡の建部祭の場合」『鷹陵史学』一八号 一九九二年)／「村落の対抗と連帯」『講座日本の民俗学3・社会の民俗』一九九七年 雄山閣)
  - (8) 大橋・河合前掲(一九八二) 五〇頁参照
  - (9) 米田實「第四章 四、八幡祭の歴史」『近江八幡の火祭り行事 民俗文化調査報告書』一九九八年 近江八幡市教育委員会)
- 一七一頁等参照。

- (10) 肥後和男『近江に於ける宮座の研究』(一九三八年 東京文理科大学／一九七三年 臨川書店より復刻) 一七五頁参照
- (11) 『農業水利及び土地調査書』第一輯 蒲生郡・神崎郡・愛知郡(一九二二年 滋賀県内務部) 六七五頁から七八四頁参照
- (12) 『愛知川水利史』(一九九二年 愛知川沿岸土地改良区) 七四頁から七六頁参照
- (13) 上岸本東座に伝わる『大正五年御大典記念再調氏神社祭典東講古例式行事并ニ講員名簿』(以下『春日神社祭典東講古例式行事』と略す)によると、例祭は本来「太陰暦二月二ノ申ノ日」に行う事とされていたが、明治四十二年(一九〇九)より太陽暦三月二十七日に変更され、更に大正五年(一九一六)には神主の都合によって三月二十九日に変えられている。
- (14) 「トウヤ」や「オハケ」等についての漢字表記は『春日神社祭典東講古例式行事』及び上岸本南座に伝わる『祭禮ニ関スル心得』等の史料上に見られるのではあるが、その記述に統一性を欠く為、本論においては全てカタカナにて表記する事とする。尚史料ではトウニンは別に「御幣番」との名称にても記載されているのだが、本論では敢てトウニンとして取り扱う事とする。
- (15) 同地の春日神社には専従の神職はおらず、祭礼の折には近隣の愛東町妹に鎮座する春日神社の神主に出任を依頼している。
- (16) ユリ輪などの細工物については、近年これを製作できる者がいなくなってしまうため、毎年の申し送りでも旧来より伝わるものを使用している。
- (17) 東座では、この席上でトウヤの交代式が執り行われる。新旧のトウニンは六人のオトナシ立合のもと土師器の盃で酒を酌み交わし、飲み終わるとこれを叩き割って引き継ぎをした旨報告する。
- (18) ハナミコは花巫子とも書き、通常はトウニンの血縁の中から最も近い童女を一人選んでその任にあたらせる事となっている。ただ近年では男の子でも構わなくなっているのだそうである。
- (19) 『近江愛知郡志』第四卷(一九二九年 中川泉三編 愛知郡教育会／一九七一年 名著出版より復刻)には春日神社の宣命文が収められており、その中に「末社乃屋根爾備置志御膳乎鳥啄弓後神饌乎撤志来禮利。日数乎経乎止有弓直会乃日定女難志。

是流例乃式多禮止毛産子等乃所業爾妨留古止有紀難志」との一文があり、かつて祭礼において鳥喰み神事の行われていたことを示唆している。

(20) この着席順について『春日神社祭典東講古例式行事』では「東ノ方面ニ東座南ノ方面ニ南座ト順々西座北座トス」と記載されており、現在のそれとは若干異なる形態であった事がうかがえる。

(21) 春日神社の宮総代には、上岸本中岸本の両地区から数名が出される事となっているが、この任に就くのは大体長老衆を経験した男性なのでそうである。そして宮総代の中の最年長者が年番神主を勤める。

(22) 『春日神社祭典東講古例式行事』によると、大正五年より以前には宵宮渡りの翌日の宮入りには、東座以外の座は参列しなかったようである。

(23) 東座に所属する家々は、上岸本の集落の南側である字南出に住居を構える者が多く、逆に南座の人々は、集落北側の字北出に数多く家を建てている。しかし中岸本の集落についてはこうした可視的な集住は見られず、西座北座の構成員とも混在して家を構えている。

(24) 『農業水利及び土地調査書』（前掲）七八〇頁参照。

(25) 小田刈共有文書より。『菱澤家温故録』（一九八五年 石川末子）一五〇から一五二頁参照。

(26) 『滋賀県の祭礼行事』（一九九五年 滋賀県教育委員会）一一一から一一三頁参照。

(27) 『菱澤家文書』天明四年（一七八四）辰九月条等参照。

(28) 愛知井が鯰江井よりの排水を補助水源として利用し始めた経緯については諸説があり判然としないのだが、天明井と呼ばれるのが鯰江井から愛知井にかけての部分であるとの指摘もある事から、天明の開削工事に際して整備された装置であると考えられる。

- (29) 愛知井にまつわる水利慣行については『愛知川水利史』（前掲）七四頁から七五頁を参照のこと。
- (30) 中野栄夫「近江国愛智荘故地における開発と灌漑」（『地方史研究』二五―六 一九七五年）
- (31) 小林健太郎・高橋誠一「愛知川扇状地北半部の地形と農業水利」「愛知川扇状地北半部の開発と条里」（『滋賀大学教育学部紀要』二七号 一九七七年）
- (32) 『近江愛知郡志』第四卷（前掲）八七から八八頁参照。
- (33) 福田アジオ「紀ノ川岸における水利と村落」（『国立歴史民俗博物館研究報告』第六九集 一九九六年）
- (34) 「岸本（下）庄」に関しては、『蔭涼軒日録』の寛正六年（一四六六）九月五日条や『円満院文書』応仁弍年（一四六八）十二月十九日の史料などにその名が見える。
- (35) 『近江愛知郡志』第三卷（一九二九年 中川泉三編 愛知郡教育会／一九七一年 名著出版より復刻）一八四から一八七頁参照。
- (36) 政岡前掲「一九九七」 一九七頁参照。

## 第二節 神社の近代化と祭祀関係の再構成―宮座事例の背景を探る―

### はじめに

「近代」という言葉が、学術的には単に時代区分を示すもののみではなく、近代とは、社会集団が国家のレベルにまで拡大され、民は「国民」として国家のもとに統轄された時代、つまり、政治・経済・社会などあらゆる分野が国家的意思の下で左右される時代が「近代」と認識され、現在に至っている。世界は近代と前近代によってそのありようを大きく様変わりさせたのである。故にその狭間での現象として起こった「近代化」という事態は、我々の社会を理解し、かつ大きな意味での歴史の変遷を理解する上で重要な研究課題と位置付けられるようになった。

ところで、近代化の流れと「民俗」の発見とは、軌を同じくするとの見解が示されつつある。例えば岩竹美加子は「民俗学は近代化や外国の支配、外来文化に対する反発として出発しており、文化は民族的、国家的単位で表現されるという思想に基づいて、民俗の中に近代や外来文化によって失われつつあると知覚される、民族や国家の文化の原形や基層を「発見」し、また、独自の民族性や国民性を作り出そうとした」<sup>(1)</sup>と述べ、近代国家が創造されてゆく過程においては、伝統的社会が近代国家へと昇華したことを示す物語、つまり伝統や民俗をその身に帯びる必要のあったことを指摘する。そして、近代と民俗の関係性について、岩竹は次のような見解を示す。

民俗は人里離れた農村や山村にかつて存在していたが、近代によって崩壊させられたのではない。民俗は、近代

的経験と対置して捉えられた社会のある部分を民俗として見るまなざしの中に構築されたのである。昔話や伝説、通過儀礼やその他の慣習は確かに存在したとしても、それらを民俗を代表するものとして選択し、固定すること、さらにそこに「日本」の文化の基層や原形があるとすることは、社会的、歴史的な構築である(2)。

岩竹は、民俗学的思考が、近代化によって民俗が破壊されてしまうという焦燥感にせきたてられ、前近代の社会の諸現象を「民俗」という枠組みに挿入し、それが結果として近代国家と国家意識形成の手助けをし、また「近代化を目指す社会における政治的目的を支えてきた」として、民俗や伝統と近代とを一種の「共犯関係」と捉えている。

しかしながら、岩竹は「近代」と「民俗」とを相関関係の中でのみ論じているため、それぞれがどのように規定されているのかについてももう少し踏み込んだ説明を求めたくもあるのだが、民俗の出自が近代化の過程にあるという認識については一定の理解を示したいと思う。

そこで問題とされるべきは、近代化と国家意識形成の流れの中で、「民俗」の認識されてゆく素地が実際にどのような構築されていたのかという点と、民俗を発見することと対置されるであろう民衆による近代化の受容について、それが如何なるプロセスでもって成し遂げられていったのかという点の二つについてであろう。

これに関して米地實は、「近代国家の生成過程において、一般民衆がどのようにして国家への帰属意識を昂めたかを理解するために、彼らは自己の生活組織と国家とをどのような意識をもって結びつけていたのかを知ることが必要である」との課題を設定し、その解の見通しについて、民衆側のスタンスの中に「明治の近代的統一国家の権威を受け入れる社会構造が基底に存在していたというように考えたい」(3)とも述べている。米地のいう「国家の権威を受け入れる社会構造」とは、村落などの共同体に暮らす人々が集いて祭祀を執り行い、時にその政治的衆議一決の場となり、

他村との差異を明瞭にする象徴ともなったであろう鎮守、すなわち神社と、これをめぐる諸事象を指す。筆者もこの神社祭祀にその眼差しを向けることによって、民衆側の近代化の一端が検証できるものと考ええる。

そこで本論では、日本における近代化の前後において、社会に著しい影響を及ぼした神社合祀への動きを中心に、その様相をみてゆくこととする。

## 一 神仏分離と神社合祀の伸展

「民俗」をその研究素材におく民俗学は、神社を機軸とする祭祀行事についての研究をこれまで数多く積み重ねてきた。にもかかわらず、比較的直近の過去に起こった重大な事象である神社合祀については、これまであまり言及してこなかった。

民俗学は、ともすればそのまなざしを古代にまで遡及させて眼前の事象を理解しようとし、その結果、そこにある意味「幸福な民俗世界」を形成してきた。しかしその根幹のひとつに位置する神社は、合祀という一大施策によってその姿を人工的に変節させられたのであり、我々が目にする神社を中心とした祭祀は、おしなべてその施策の嵐をくぐり抜けてきた姿であるということは、しっかりと認識しておく必要があるだろう。

後にも述べるが、神社合祀は結果として失敗し、合祀を免れたり、あるいは元の形に復したりして現在に至る神社も数多い。しかし、そうした現象のみをとらまえて、民俗として成立した祭祀体系の力を認め、逆に人の行為である合祀施策の強制を過小評価するきらいが、民俗学を中心とする事例研究には従前見受けられたようにも思われる。つまり「古来の神々は急激な近代化の波を受けてもなお滅びず」といった思考である(4)。



この点について安丸良夫は、近代化による民俗への影響について、廃仏毀釈運動を例に次のように述べている。

結果からみると、この廃仏毀釈は、寺院仏教をほぼ完全に絶滅したが、民俗信仰を絶滅することはできなかったし、民俗信仰と結びついていたさまざまな行事や芸能なども、やがて復古し伝承された。しかし、この後者の側面を強調して、廃仏毀釈は民衆の信仰のもっとも基底的な部分を変えるほどに強力なものではなかったかのようにいうなら、それはおそらく民俗の表相にとられすぎた見方であろう。民俗的なもののある側面が継承されたり復活されたりしても、権力による地域の信仰体系の破壊のあとでは、それが全体としての精神生活においてもつ意味は、大きく変容しているはずだからである。(5)

安丸は、明治初期に行われた神仏分離や廃仏毀釈が、その後の人びとの精神に大きな変革をもたらしたと指摘するが、これについては賛意を示す見解がその後多く出される(6)。廃仏運動は、寺院勢力の減退を狙う神道側からの働きかけに起因するとされるが、この取組みの趨勢は、結果として神社や神道への刃ともなっており、ゆく。

ではここで、明治維新以降の宗教施策について簡略にまとめておこう。新政府は明治元年(一八六八)三月十三日の祭政一致の布告によって、以後の国家体制の宗教と政治に関する方針を示し、これに「天下之諸神社、神主、禰宜、祝、神部ニ至迄被向後右神祇官附属ニ被 仰渡候」との一文を明記する。この布告によって新政府は、諸国の神社の実態を把握する必要に迫られ、直後の同月二十八日の布告と同年十二月二十日の達(7)のそれぞれにおいて、神仏分離の遂行と共に各地の神社の実情を調査するよう命じている。これら二つの布告や達は、廃仏毀釈運動が全国へ波及する呼び水となったとも捉えられている。その後、急激な廃仏運動はこれを是正されるのだが、神社調査についてはそ

の後も継続のおこなわれたようで、明治三年（一八七〇）閏十月二十八日には大小神社取調べに関する布告が出されている<sup>(8)</sup>。

そして国家による祭祀の制度は、当時まだ太政官の上に位置していた神祇官を中心に整備されてゆき、明治四年（一八七一）五月十四日に出された「神官ノ世襲廃止ニ関スル件」の太政官布告では、「神社ノ儀ハ国家ノ宗祀ニテ一人一家ノ私有ニスヘキニ非サルハ勿論ノ事ニ候」との一文が添えられ、神社で執り行われる祭祀が「国家ノ宗祀」であるとの位置付けが示されるに至る<sup>(9)</sup>。これによって神職は官吏となり、同年同月には「官社以下定額及神官職員規則」が定められ、官幣社国幣社、および府社、藩社、県社、府藩県崇敬ノ社、郷社、郷邑産土神などの列格基準が示された<sup>(10)</sup>。また同年七月の太政官布告では、郷社定則として「郷社ハ凡戸籍区一区ニ一社」と定め、その附属として村社を置くことが定められ、ここに「国家ノ宗祀」としての神社の体系が整えられた。

ところが、明治四年（一八七一）八月八日の神祇官の神祇省への降格、明治五年（一八七二）同年三月の神祇省廃止と、翌明治六年（一八七三）二月二十二日の太政官布告による郷村社祠官祠掌給料の民費課出廃止、そして同年七月三十一日太政官布告の府県神社官月給廃止と、神社神道に関する諸々が中央権力から退潮してゆく事態が続く。この事について大濱徹也は、『大隈伯昔日譚』の大隈重信の「其革命の潮勢に乗じて神道を完全に宗教たらしむるを得ざりし」との批判を引用して、神道はその脆弱さ故に「文明開化に対応しうる理論を形成し得」なかったがため、政府における必要性を失っていったとの見解を述べている<sup>(11)</sup>。

その後、神社に関する施策を取り扱う部署は教務省へ移され、さらに内務省の一局へと移管されてゆくのだが、その一方で神社取調べに関する動きは継承され、明治十二年（一八七九）六月二十八日の内務省乙第三一号府県宛によって神社明細帳の様式が整備され、国家による神社統制の制度がようやく揃うこととなる<sup>(12)</sup>。

神社合祀関係年表  
(明治元年から明治41年まで)

年号	西暦	月日	事項
明治元年	1868	3月13日	祭政一致の布告
明治元年	1868	3月28日	神仏習合の実態を改める布告
明治元年	1868	閏4月21日	神祇官設置
明治元年	1868	12月20日	神社調べに関する達
明治2年	1869	7月8日	官制改革により神祇官が太政官の上に置かれる
明治3年	1870	閏10月28日	大小神社取調の布告
明治4年	1871	5月14日	太政官布告 官社以下順序定額
明治4年	1871	7月4日	太政官布告第321号 郷社定則
明治4年	1871	8月8日	神祇官を神祇省に改称し、太政官の下に置かれる
明治5年	1872	1月日	神祇省布達第一号 村社取調方の布達
明治5年	1872	2月	太政官布告58号 神官社掌官禄の民費課出
明治5年	1872	3月	神祇省が廃止され、代わり教部省が設置される。
明治6年	1873	2月22日	太政官布告 郷村社祠官祠掌給料民費課出廃止
明治6年	1873	7月31日	太政官布告 府県神社官月給廃止
明治6年	1873	11月10日	太政官布告375号により内務省が設置される
明治10年	1877		教部省が廃止され、寺社行政は内務省に移管される
明治11年	1878	9月9日	内務省乙第57号達府県社寺取扱概則
明治12年	1879	6月28日	内務省乙第31号府県宛 神社明細帳の様式が整備される
明治12年	1879	12月11日	太政官達 神職等級の廃止
明治39年	1906	4月2日	府県社以下神社神饌幣帛料供進に関する勅令96号
明治39年	1906	8月9日	神社寺院仏堂合併跡地の譲与に関する勅令230号
明治41年	1908	10月31日	戊申詔書が煥発される

しかしその後、日清日露の両戦争を経た後の明治三十九年（一九〇六）には、四月二日に「府県社以下神社神饌幣帛料供進に関する勅令九六号」が、そして八月九日には「神社寺院仏堂合併跡地の譲与に関する勅令二三〇号」が出される。これら二つの勅令には、神社神饌幣帛料を供進するに足る規模と由緒を有する神社を特定し、それ以外の諸社祠を整理統合すると共に、その整理された社祠跡地譲与に関する規制を緩和して、神社の合祀をより容易にすることが目的化されていた。ここに、全国各地での争論を巻き起こす神社合祀政策の推進が図られることとなるのである。

この明治末年の神社合祀隆盛について森岡清美は、神職に対する公費支出の廃止によって失われた神社の公的性格を回復するため、神社界がその悲願として、公費支出の復活と「国家の宗祀たるの名実を明らかにすること」を達成すべく運動を展開した成果であるとし、一方で「かように神社が国家の宗祀たるの実を充実させてきたことは、日露戦争の戦勝により国民一

般に敬神の念慮が深まった世相を反映するものといえる」との見解を述べている(13)。

これに関して喜多村理子は、森岡の見解を是としつつも、日露戦争後の財政状況と国家経営の態にも着目して、「日露戦争の勝利は、これから日本が帝国主義諸列強の一員として出発することを意味」しており、日本が欧米列強と対等の国力をつける必要性から、より強力な国家体制の確立が求められた点と、日露戦後の財政悪化を救済する手段として、特に地方の財源を確保するために、「鎮守の森」をもつ神社周辺の林野を整理して町村の基本財産とする計画が進行していた点とを指摘する(14)。

こうして開始された神社合祀は、明治末期から昭和初期にかけて全国で様々な物議をかもし出した。各地で合祀反対争議が持ち上がる一方で、数々の社祠が統合され境内地が消失していった。合祀施策の推進は各府県の知事・県令の性格に左右されるところが大きかったようであるが、例えば合祀激甚県として知られる三重県では、明治三十八年(一九〇五)には一〇四一三もの神社があったものが、六年後の明治四十四年(一九一一)には十分の一ちかい二七一にまで激減されている(15)。

この明治末年における神社合祀に対する評価については、例えば鹿野政直の次のような言説が一般的に用いられる。

神社統廃合政策は、人びとの生産や労働とむすびついた信仰を破壊し、人びとがそれに心をかたむける場をなくし、国家の栄光に直結する信仰を導入しようとした政策であって【中略】国民の生活を根底から再編成し、国家目的のもとに統一しようとする国民組織化の一環をなしていた(16)

また、安丸良夫は、廃仏毀釈から神社合祀に至る一連の宗教政策を「復古という幻想を伴っていたとはいえ、民衆

の精神生活の実態からみれば、なんらの復古でも伝統的なものでもなく、民衆の精神生活への尊大な無理解のうえに強行された、あらたな宗教体系の強制であった」と位置付ける<sup>(17)</sup>。ただ、ここで問題となるのは、神社合祀という形で国家体制の中に組み込まれてゆく地域の祭祀やこれを執り行う人びとが、この現象をどのように理解し、受け入れていったかということについてが、明示されていないという点である。

これまで見てきた通り、明治期の神社に関する宗教政策は、全体としては「国家ノ宗祀」の体系を完成させるために立案され、国民的規模での意識統合を試みてきたものと規定できよう。しかしながら、それらにはそれぞれ段階があり、その流れは次の四つの段階に大まかに分けられるものと筆者は考えている。

- ① 廃仏毀釈に象徴される、神社勢力による仏教勢力の打倒と「復古」の確立期（明治元年から明治三年頃まで）
- ② 神社社格の制定と神社取調の推進期（明治三年頃から明治五年頃まで）
- ③ 神社取調の進捗と中央官庁における神祇制度の退潮期（明治中期頃まで）
- ④ 神社合祀政策推進期（明治三〇年代末期以降）

このうち第四期については、先に述べた喜多村の指摘にもある通り、日清日露の両戦争での「戦勝」を受けて国威発揚がいや増した時期でもあり、また逼迫する財政状況を改善する必要性があったことなどを考慮すると、この時期の神社政策の背景には、前の三時期とはやや様相を異にする状況のあったことが想定される。つまり「戦争」という要因は、対内的には人びとを「国民」として統合してゆく方途に大きく寄与したと考えられる。

また、これに関して安丸良夫は、「明治三〇五年ごろの段階で一村一社の氏神制が確立したのではなく、一村二社以

上の氏神やさまさまの小祠などが残されるばかりも多く、神社整理が明治末年に地方の大問題になったことも、よく知られている。しかし、神社数がいっきに減少し、一村一社の氏神へと転換・整理された最大の画期は、この時期にあった」と述べ、後の神社合祀の展開までを見据える上でも、明治維新から明治五年頃にかけての様相を検討することは有益であると指摘する<sup>(18)</sup>。

以上、明治期の神社施策の展開について、主に中央官庁側の思考方向をトレースするかたちでその分析を試みた。この上必要となるのは、こうした政策の影響を受け止める側、つまり祭祀に参加してこれを行う人びとの様態についての検証であろう。ここで筆者が検討を試みたいと考える課題は、「国家ノ祭祀」としての枠に組み込まれてゆく地元の「神様」に対して、人びとがどのような感情を持って接していったかという事と、「氏子」として編成されてゆく際に、人びとがそれをどのように受け止めたのかという事。そして、こうした神社合祀に至る一連の動きが結果として如何なる「民俗」を生み出し、それが現在我々がみる「民俗」にどのような影響を及ぼしてきたのかという問題についてである。

そこで、以下本論では、安丸の言う「最大の画期」にあたる明治維新直後の在地の様相の一端を、祭祀関係文書の内容と、その後現在まで「伝承」されている神社を中心とした祭礼行事の様相とを事例として検討することによって、国民として、氏子として人びと統合しようと志向する諸政策に対する、民衆側の対応の様子を明らかにしてゆこうと思う。

## 二 滋賀県草津市志那吉田・三大神社の「社号改称願」と祭祀

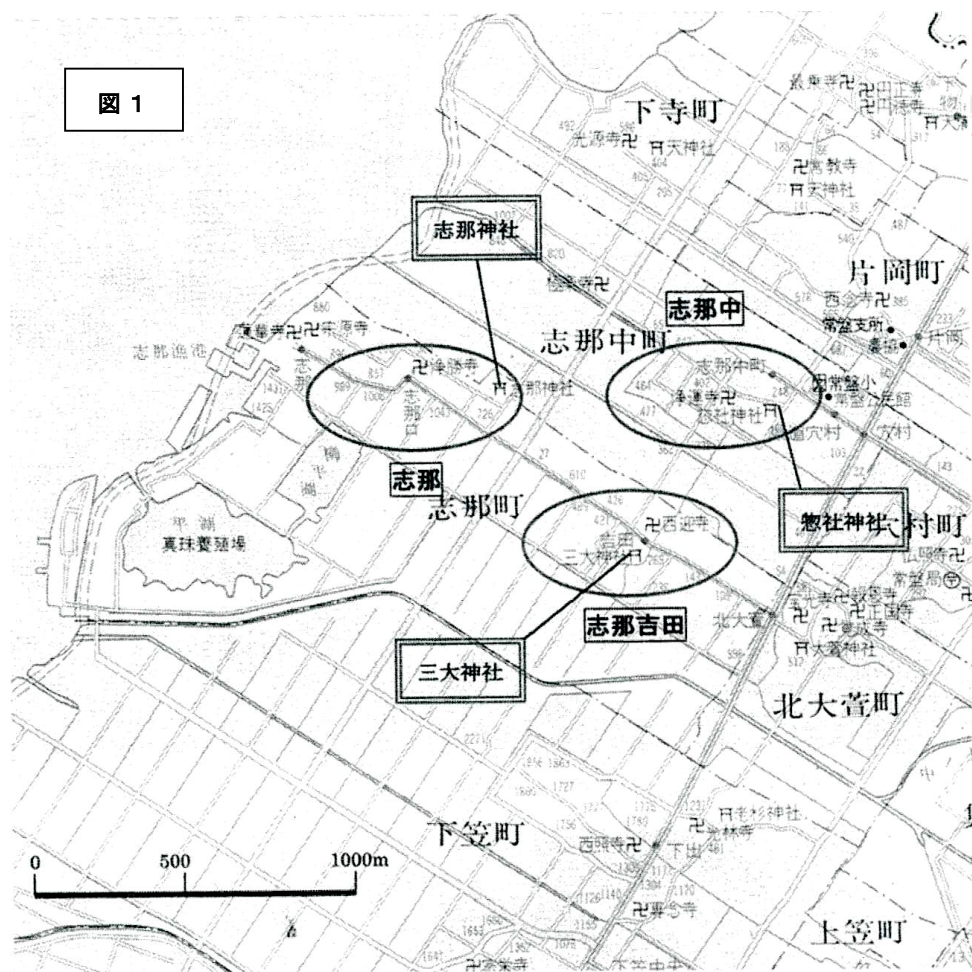
神社合祀政策の推進によって最も著しい影響が出たのは、それまで各々の神社で執り行われてきた祭祀が、その範囲を変えて実施されるか、もしくは新たな地域の枠組みによって再編成されてしまったということではあるまいか。合祀によって自らの鎮守を喪失した村は、同時に村落組織の精神的紐帯を失ってしまったという分析は、これまでよく提示されてきたが、祭祀圏の変化は、祭祀を行ってきた人びとにとって従前よりの行動規範を根底から変更させられる事態を招くものであり、その意味においてより実際的な問題であったものと推察される。

日本各地の祭祀行事の中には、村落単位はもとより、郷や荘という比較的広域な範囲で執り行われてきたものも少なくなかった。山路興造は、古代・中世の社会において荘園体制が確立し維持されてゆく過程で、荘園領主たる権門寺社が支配する荘園に鎮守社を創建し、ここに歛農等の目的で都の芸能や祭祀を移植していった事を指摘している<sup>(19)</sup>。こうした見解は、祭祀芸能伝播のプロセスを分析する上での重要な指標となっており、現状で目視できる郷荘レベルの祭祀についても、古代中世の荘園祭祀の系譜をひくものとの分析が堅持される。しかし一方で、明治期以降の神社合祀の基準となった社格の認定は、それぞれの社の持つ歴史性や伝承性が重視されたため、合祀範囲の枠組みそのものが、郷荘単位の鎮守社に収斂されてゆく例が必然的に多くなっていったこともまた事実である。

そこで本論では、近世期を通じて荘単位の結合を維持し、祭祀を執り行ってきた滋賀県草津市志那の様相を事例として、それが近代化の過程でどのように変化していったのかを取り上げて検証してみたいと思う。

志那の村々は、草津市北西の琵琶湖岸沿いに位置しており、現在では志那町と志那中町の二つの単位からなっている。このうち志那町では、その内部でさらに二つの自治会組織に分かれており、西の湖岸に近い側が志那、東のやや内陸側が吉田と呼ばれている。祭祀行事については、地域で最も盛大に執り行われる春祭りが三村同日におこなわれており、それぞれが「さんやれ」と呼ばれる全く同質の踊りを奉納する点も同じである<sup>(20)</sup>。しかし、祭祀の中心とな

り、当時から同荘域が一体となつて祭祀を執り行っていた様子がうかがわれる(21)。  
志那荘は、近世期にはすでに志那吉田、志那、志那中の三つの村に分かれている。殊に志那村と志那吉田村とは元



志那地域関係各集落位置図

る神社については、志那は志那神社、吉田は三大神社、志那中は惣社神社とそれぞれ別個に祀られている。

さて、現在の草津市志那町と志那中町とは、かつて志那(品)荘と呼称された地域に比定されており、中世後期には惣村化によって結集した自治組織を維持していた。志那の惣については、明応六年(一四九七)十一月五日の「志那惣直納帳」にその記載が見られるのが史料上の初出といい、天正十年(一五八二)二月八日と翌十一年三月三日とは、それぞれ烏帽子儀や座入り、長(おとな)衆や中者衆など宮座の秩序に関する掟が定められている。また年未詳ながら中世期に記されたと思われる「定志那庄御神事条々事」には、志那荘における祭祀に関する条々が定められてお



禄年間に村切りが行われているが、それ以降でも、例えば代官の触書留の廻状などについては、志那吉田・志那・志那中の庄屋年寄が連署している場合が見られる。また祭祀を執り行う区域は近世期を通じて志那荘一円での様態が保持されつづける。特に近世初頭にこの地域の祭祀に取り入れられたと考えられる「さんやれ」の踊りについては、幾つかの文献も残されている<sup>(22)</sup>。

ところが、明治維新を迎えた志那の村々では、まず村のあり方に相応の変化が起こる。近世後期、志那吉田・志那・志那中の各村にはそれぞれ新田が形成されていたのだが、明治以降それぞれは本村に合一されてゆき、明治七年（一八七四）には、志那吉田と志那、志那吉田新田、志那新田の四集落が志那村となり、同年には志那中村と志那中新田とが志那中村となる。その後、明治二十一年（一八八八）の町村制公布に伴って、翌明治二十二年にこの地域一帯は常盤村としてさらに大きな行政単位の中に組み入れられる。しかしながらこの間に、志那の祭祀には大きな変革がなされている。

まず、明治三年（一八七〇）五月三日の「神事行連書」には、以下のような記載がなされ、祭祀の渡御行列についての確認が行われている。

御先発

大神事

次ニ颯馬

次ニ劔矛

次ニ伝御

年々年番ニ而可渡申候

四疋

壱本大宮付

末社ニ三人ツゝ

大杉ヲ差シ太刀拵

次ニ踊

三組一社ニ一組ツヽ

小児

一社ニ一組ツヽ

次ニ神輿

三社

御跡発

宮座

右之通り相違無御座候以上  
(23)

そしてその翌年の明治四年（一八七一）には、吉田村と志那中村、そして志那村の志那三カ村が連名で記した「三郷立会御神事式書」<sup>(24)</sup>が出される。同史料には、その冒頭に「大宮大権現 吉田村 若宮大明神 品中村 白山神社 志那村」と記され、以下祭礼の次第について事細かな定め書きが続く。特にこの史料には、吉田村と志那村と志那中村の三村がそれぞれに交わす挨拶や社参、そして踊りの順と位置についてが詳細に取り決められている点が特徴的である。

この「三郷立会御神事式書」の位置付けについて筆者は、惣の祭りとしての志那の祭礼が、急速な近代化によって次第にその原形を留めることが困難になりつつあり、それ故に旧来の慣例を三村が確認する必要性に迫られた結果ではないかと見る。実際、この祭礼の執行をめぐる混乱のあったことをうかがわせる明治五年（一八七二）四月八日の次のような史料も見られる。

恐れ乍ら願ひ奉る口上書

栗太郡第七区 志那村

吉田村

志那中村

右三ヶ村例年立ち会い御神祭一件入継仕り候ニ付き、兼ねて御諒知之通り昨年御神事前ニ当御庁社寺御掛山田耕作様御出張成し下せられ、則ち右神式規定御取り換え成し下せられ御蔭ヲ以て御神事相務め有り難く存じ奉り候、然ル処当年御神事既ニ明日ニ近寄り甚だ御願い渡し□相成り恐れ入り奉り候得共、実ハ御繁用御中御手数相懸ケ候儀恐れ入り右願い渡し相成り候得共、自然御当日混雑筋出来御神事差し仕え相成り候てハ恐れ入り奉り候間、誠ニ臨時御願い申し上げ兼ね候得共、明九日御神事ニ付き御出役御差し向い成し下せられ度き段今般御継惣不配右願い上げ奉り候間、何卒前件御賢察成しせられ、右願之儀御聞き届ケ成し下せられ候ハハ有り難き仕合せに存奉り候、已上

明治五年壬申四月八日

志那村 年寄 善五郎 印

庄屋 久兵衛 印

志那中村 年寄 良助 印

庄屋 安次郎 印

吉田村 年寄 新右衛門 印

庄屋 藤太郎 印

滋賀県御庁

(ツケ紙) 願い之趣聞き届け取り締まり出役之者差出し候事

(付箋) 本印形之義念候間、追て御用之節調印仕り候間、恐れ乍ら此の段下紙ヲ以て御断わり申し上げ奉り候

この史料は志那の祭礼への官員派遣を滋賀県庁に要請するものであるが<sup>(25)</sup>、祭礼期日を直前に控え、緊迫した様相がうかがえる。こうした厳しい状況の背景には、当時明治政府が推し進めていた「国家の宗祀」としての神社の在り方の確立を模索する動きの影響があるものと推察される。

例えばこの年の正月には、神祇省布達第一号として村社取調の布達が出されており、これを受けて滋賀県庁は次のような文書を通達している<sup>(26)</sup>。

第二百三十五号

郷社村社氏子調等ノ儀ニ就テハ去ル辛未年中為心得及布達置候次第モ有之候処此度郷村社子戸数等取調郷社決定可致条別紙定則之通り相心得雛形ニ照準シ郷社ノ見込等一區限り総戸長ニテ取調来ル二十日限り可申出候事

右管内滋賀郡栗太郡甲賀郡野洲郡蒲生郡神崎郡村長戸長副戸長并區総戸長副総戸長へ無洩至急相達スル者也

明治六年三月五日滋賀縣令松田道之

またこの頃には、神社調べと相前後して土俗的な祭祀儀礼が「蛮風」とみなされ、全国でこれを矯正する対象とさ

れてきた。滋賀県においても、明治五年（一八七二）には卜占の禁止や地藏祭（地藏盆）の禁止などが通達されている。志那の祭礼に三村の人びとが官員の派遣を求めた当時は、神社取調と特殊儀礼矯正の風潮が蔓延した時代であったともいえよう。ただこの時点では、吉田村の三大神社が「大宮」に位置付けられており、これを中心に祭祀を展開することについて、三村が協力していた様子が見て取れる。

しかし、志那と志那中それぞれの宮が明治九年（一八七六）に三大神社と同等に村社と位置付けられるに及んで、三村合一の祭礼の体制は崩れる。その後は、祭祀や踊りも現在の状態のように三つの集落がそれぞれに各宮で行うこととなったようである。この事態に対して吉田の側は、三大神社の郷社への昇格を目指し、他の二社に対する三大神社の優位性を明確にすることで、旧来の祭祀圏の維持を図る。吉田村によるこの嘆願は、神社合祀政策が本格展開される明治末の直前におこなわれている。やや長くなるが、興味深い史料であると思われるため以下に全文を掲げる。

#### 社号改称願

滋賀県近江国栗太郡常磐（盤）村大字志那字吉田伊吹里鎮座

#### 村社 三大神社

当社ハ人皇三十八代天智天皇御宇四年右大臣金連勅ヲ奉シテ近江ノ科戸浦ニ風神級長津彦・級長津姫ノ二神ノ斎祀ナリシ、所謂延喜式内栗太郡八座中ニ列スル意布岐神社ニ御座候、然ル処此地中古浮屠氏跋扈ノ世ニ当リ叡山延暦寺ノ所領ニ属セシカバ、該僧徒等私ニ我意布伎神社ニ配祀ノ神一座ヲ加ヘテ彼山門ノ守護神タル三台権現ニ擬シ、之ヲ三大権現又ハ三大神権現ト私称セシ以来星移リ物換ルニ從ヒ因襲ノ久シキ遂ニ意布岐神社ノ称号ヲ唱ヘサルニ至リシ所以ニテ、維新ノ当初神仏号ノ區別判明ナリシ際神社号ニ改メシモ猶三大神ノ私称ニ因循シ来リ

タル次第第二御座候、抑モ我三大神社ハ志那莊ノ宗社ニシテ古来大宮ト尊称シ、全莊挙テ敬虔尊崇セン神社タルコトハ其華表ノ銘ニ徴スルモ明カナリ、凡ソ志那莊ニ三村落アリテ各斎鎮スル所ノ神社アリト難トモ他ハ是我三大神社ノ末社ニ属セリ、是故ニ古来举行セシ所ノ志那全莊ノ大祭ハ即チ当社ノ例祭ニシテ、他ノ村落モ其所祭スル各神社ノ神輿ヲ奉シテ本宮タル我三大神社ノ社頭ニ参列シ、以テ報本反始ノ盛儀ヲ表セシ所ノ古式ノ祭典ニシテ当社奉仕ノ神職専ラ此祭儀ヲ執行セシナリ、而シテ他ノ神社ニハ古来曾テ神職ヲ置カサリシ等嚴然トシテ本宮ト末社トノ分限ヲ事実ノ上ニ証明セラレツツアリシ次第第二御座候、夫レ延喜式神名帳ニ所載ノ栗太郡意布伎神社ハ我志那莊ニ鎮座セラルヽコト興福寺官務牒、神社啓蒙国花、万葉記等歴々徴證アリテ今更喋々ノ弁ヲ俟タサル所ナリ、然ラハ即チ志那全莊ノ宗社即チ本宮タル我三大神社ノ純然タル意布岐タルコトハ正確明瞭ニシテ、素ヨリ勉ノ末社ノ如キト同一ニ論スヘキ神社ニアラサルナリ、然ルニ明治九年神社制度改正ニ際リ古来我三大神社ノ末社タリシ他ノ神社モ皆一樣ニ村社ニ制定セラレシヲ以テ、漸次特立ノ姿ニ変シ今ヤ全ク本宮末社ノ分限ヲ失ヒ、遂ニ古式ノ大祭モ廢絶シ古来ノ由緒ヲモ没却セラレシハ誠ニ神明ニ対シ奉リ恐懼措ク能ハズ日夜慨歎罷在候義ニ御座候、依之中古以来仏徒ノ私称ニ係ル三大神ノ称号ヲ全廢シ今回意布伎神社ト改称シ、以テ古来志那莊ノ宗社即チ本宮タリシ由緒ノ明カニスルハ所謂彝倫ノ標準タル神社ノ本義ニ相副ヒ候儀ト確信仕候、仰キ冀クハ社号改称義御聽許アランコトヲ、爰ニ御由緒調査書ヲ添付シ此段奉願候也

明治三十六年十二月日

栗太郡常磐（盤）村大字志那字吉田

村社神社社掌 駒井遵盛

氏子総代 白井治三郎

吉田惣左衛門  
宇野松之助

この史料に込められた主要な内容は、現在用いられている三大神社の社号が延暦寺の衆徒によって不当に宛てられたものであることと、本来の呼称は延喜式にもその名が記載される意布伎神社であること、そして三大神社が志那荘全体の惣社であることの三点である。こうした史料がしたためられた背景には、明治十二年に様式の定められた神社明細帳等の神社取調の方途を多分に意識し、これに合致する形で上申書を作成するという知識を、民衆側が獲得したことを意味するものであろう。つまるところそれは、民衆の側が神社という要因を通じて国家の意思を感知し、これを利用する術を覚えたということになるものと筆者は考える。しかし志那の事例では、神社は統合される方向へは進まず、三社が分立する形に帰着することとなった。

先にも述べたように、現在志那吉田と志那、そして志那中の各集落は、それぞれに宮を祀って祭礼を挙行している。ただ吉田の人びとの間には、三大神社がこの付近一帯の中心社であったとの伝承は今も色濃く伝えられており、三つの集落で行われていた頃の祭礼の様子が今も語られるほか、若衆たちが着る法被の背に現在も記されている「大宮」の文字に、その心意気を見ることができるといえる。

以上、明治維新直後から明治末期に神社合祀が強力に推進された時代までの神社祭祀の様子を、草津市志那の例をもとにみてきた。では次に、この事例によって示される「統合される民衆」の様相とその意識について、節を改めて検証してみたいと思う。

### 三 イメージされる祭祀圏―民衆の側による祭祀と社会関係の再構成―

ここで、設定した課題に取り組むにあたって、明治期の神社への諸政策について、本論における要点をまとめておくと、まず、明治維新から明治末期の神社合祀政策に至るまでの政策の流れは、一連のものとして捉えるべきという事が挙げられる。

これまでの神社整理に関する研究は、特に実際の事例・事件を題材にしてこれが行われる場合、当該事象のみを追求しこれを分析する方法が多く見られた。しかし、幾人かの研究者も指摘する通り、明治初頭の神社施策と合祀推進施策とは原因と結果の関係にあり、神社合祀が積極的に行われる時期の在地の状況を検証するためには、対象地域の明治維新直後の様子にも目を向ける必要があると筆者は考える。

そして、しかしながら明治末の神社合祀隆盛期の動向は、日清日露の両戦争を経験した後の事象という点で、以前とはその様相が異なるという認識も必要だという事も示しておきたい。

これは一見矛盾した考察に思われようが、喜多村理子や桜井治男らが指摘するように、戦費の拡大による財政の逼迫という現実的な要素が、官吏をして神社整理の推進によっていわゆる「鎮守の森」を山林資源として財産区化するという目論見に至らしめたこと、そして、「大字間の旧態依然とした確執を取り除き、一行政町村としてまとめ、団結して国益を増す一途としていくためには、大字で別々に祀っている神社を一箇所に集め、神社の設備・体裁を整え、神職を常に置き、祭典が正しく斎行される必要があった。そうした神社においてこそ崇敬の念も高まり、経済的にも永続性が保証される」(28)といった思考が、「戦争に勝利する」という国家的課題の出現によってより明瞭に示された





**写真1** 志那吉田三大神社春祭にて(2002年撮影)

点は重要であろう。

では、氏神様の祭礼が「国家ノ宗祀」と位置付けられ、村の鎮守が村社や郷社などと分類された人びとの側は、こうした事象とどのように向き合ったのであろうか。志那の事例に見られた中で、明治三十六年（一九〇三）に「社号改称願」を出した志那吉田の立場から検証してみよう。

志那吉田の人びとは、自らの氏神である三大神社を中心に、旧志那荘の祭祀を復活させることを目論んで同史料を作成した。そこで用いられたテクニクは、まず「延喜式内栗太郡八座中二列スル意布岐神社ニ御座候」と、その由緒を遡及させ、自分達の鎮守を国との関係の中でより古いものへと掘り下げてみせることであった。そしてまた、「即ち志那全荘ノ宗社」との位置付けを示して、周辺三集落における三大神社の祭祀上の優位性を述べることもあった。同史料の主旨は三大神社の社号改称による仏教権力支配の否定にあったが、真のねらいはここにあったと筆者は見る。

志那吉田による「社号改称願」の内容は、「国家ノ宗祀」として提示された神社像に沿うようしたためられており、その意味において同史料は、自身の村落祭祀を国家の宗教観とコネクトさせる作用を及ぼしたものと推察される。これを近代化と呼んで良いのであれば、正に志那吉田の人びとは、

近代の枠組みの中で自身の物語たる「民俗」を構築しつつあったことになるだろう。しかし、これが導き出されるに至る過程には、「三郷立会御神事式書」などの詳細な祭祀執行手順に関する史料が著され、関係諸村によって前近代の祭祀儀礼に関する確認作業が行われている点に注目する必要がある。

この「三郷立会御神事式書」が記された五年後の明治九年（一八七六）に志那と志那中の二集落が三大神社の祭祀圏から離脱していることを考えると、「三郷立会御神事式書」の位置付けは単なる手順書としてではなく、志那・志那中・志那吉田による祭祀維持が危機的な状況にあったことの裏返しとも受け取れるのではないだろうか。

祭祀において争論の対象となるものは、神意の帰属などよりもむしろ、祭祀執行における実際面がその争点となる場合が比較的多く見られる。これは現行の民俗事例においても同様であって、祭祀にかかる費用や夫役の徴発が、どの程度の氏子範囲に、一戸もしくは一人あたりどの程度の経費を要して行われるのか、各戸各人に直接降りかかる負担の大小こそが問題とされるのであり、これが多くの集落が関係する祭祀においては、その集積が集落間の対立として顕在化する。

しかしながら、「祭礼の挙行」という目的の前には、こうした実際の利害関係は背景化される場合も多く見られる。その時に人びとの前面に据え置かれ、緊迫した事態を回避させる説明原理として用いられるのが「神」である。<sup>(29)</sup>

「社号改称願」の中で志那吉田側は、鎮守の三大神社を延喜式内社の「意布岐神社」と位置付けた訳だが、この認識は現在も伝承として吉田の人びとに語りとして受け継がれている。しかしながら興味深いことに、志那中の惣神社も志那の志那神社もまた、式内意布岐神社の裔であるとの伝承が地元によって語られる場合があるのだ。志那と志那中の側に三集落の祭祀の統合という意図が資料的には見られないことから、これは志那吉田の動きに対抗するために構築された説明体系の産物かとも推察されるのだが、いずれにしてもここで登場する「意布岐神社」は、自説を補

強するための手段としての位置しか与えられていないとも言えよう。

最終的に、志那の集落は神社を合祀させる方向には進まず、その状態は現在に至るまで続くこととなる。これに関して、神社合祀政策展開への積極性という点から見れば、滋賀県の取組みは三重県などのそれに比して消極的であったという背景はあるだろう。しかしながら、明治維新から神道国教化の諸政策の布達、神社取調べの執行、そして合祀推進という「国家ノ宗祀」としての神社の在り方が模索されてゆく中であって、志那の人びとは着実に近代化の中にその身を曝し、祭祀に対する解釈を改変させてきたことは間違いない。ただ、その結果構築されたものは、当初官の側によって意図されたであろう国民としての統合の姿ではなかった。

明治維新以降、志那の人びとは自身の手で祭祀の対象となる地域を再編成していった。それは祭祀に携わる実際の負担体系の問題等があったこととは想像されるが、神社に「国家ノ宗祀」という性格が与えられた中で、自分達が祭祀を執り行う範囲（氏子圏もしくは祭祀圏）を自身でイメージする必要に迫られ、これを為してみせたという点において画期であったものと筆者は考える。その意味において志那における「近代」の到来は、現在我々が民俗として見聞するムラに至る、祭祀を通じた共同体自我の確立に寄与したと言えるのではないだろうか。

## おわりに

従来、神社で執り行われる祭祀に関して、特にムラの氏神様を中心に人びとが寄り集まる事例については、これを民俗的な存在であると認識する傾向は比較的強かったように思われる。それは敗戦後の日本が国家神道の解釈を好まず、神社の祭祀を、明治の近代化の影響に左右されない、古来連綿と続いたものと位置付けておきたいとする志向が

強かったかもしれない。

宮田登は「近世以来の神社の祭り、とくに各地の村氏神に連なる神社には厳肅な祭りが現在も伝承されている。それはいはゆる国家神道とは無縁の信仰に支えられているという認識に他ならない」として、地域社会が村の氏神と国家的な総社の二種類の神社を抱える二重構造にあったことを指摘する。そして宮田は、国家神道の浸透が神社祭祀の表層にとどまり、神道国教化が失敗したことも全て「現実の各地の氏神社の祭祀の伝統にそうていえば自然の道理」と解く<sup>(30)</sup>。

神社合祀に関する歴史上の位置付けについて安丸良夫は「神仏分離以下の諸政策は、国民的規模での意識統合の試みとしては、企図の壮大さに比して、内容的にはお粗末で独善的、結果は失敗だった」と斬りながらも、「国体神学の信奉者たちとこれらの諸政策とは、国家的課題にあわせて人びとの意識を編成替えするという課題を、否応ない強烈さで人々の眼前に提示してみせた」とも述べる。そして人びとが神社合祀という「暴力的再編成」への抵抗を試みる場合には、そこに提示された国家的課題をより内面化して、しかも主体的に取り扱う必要が生じてくるとの見解を示している<sup>(31)</sup>。

神社合祀の推進には、これに先駆けて行われた神社取調が基本台帳となったものと想定されるのだが、官吏が神社の全てを調べるとしても、それは地元からの申告をある程度汲み上げる形でしか成し得なかったのではあるまいか。そして地元は、「国家」から問われて初めて自分達が祀ってきた神社の由緒来歴を考え、「国家」の質問の趣旨に沿って祭祀の及ぶ範囲をイメージしたかもしれない。そうして導き出された神社の報告は、その後の鎮守をめぐる情勢に大きな影響を与えたであろうし、またそこで新たな民俗が「復古」の名のもとに創生された可能性は高いものと筆者は推察する。

宮田が述べるように、近世以来の古態を留める祭祀が国家神道との二重構造の中で近代を生き延び、戦後純粋な民俗信仰として復活したとする解釈については、その全てが否定されるものではないと思われる。しかしながら、神社やこれを祀る人びとが近代化されてゆく過程で、その説明体系を国家神道に求め、あるいはより古い歴史や神話に依拠させたことは事実であり、そうした「近代化」によって獲得された物語が、伝承と呼ばれるに至っているであろうことは、常に想定しておかねばならないだろう。

本論では、事例として取り上げた対象が志那の三集落のみであり、こうした課題を検証してゆくためには、更に多くの対象を調査してゆく必要があるものと思われる。現状で筆者は、民俗の成立の全てが必ずしも近代化によってのみ喚起されたとは考えていない。ただ、今時点で採取し得る民俗に対する近代化の影響については、決して過小評価すべきではないことを指摘して、本論の締めくくりとしたい。

【註記】

- (1) 岩竹美加子編訳『民俗学の政治性―アメリカ民俗学100年目の省察から―』一九九六年 未来社 一一頁参照。
- (2) 岩竹「一九九六」前掲、三一頁参照。
- (3) 米地實『村落祭祀と国家統制』一九七七年 お茶の水書房 七頁参照。
- (4) これに関して島村恭則は、従来の民俗学が「近代そのものあり方を民俗学的に問うという作業ではなく、それまで変化することなく伝承されてきた「民俗」が「近代化」によってどのように変化したかというように、「近代化」の影響論としてとらえ

る傾向が長く続いていた」と指摘している（島村恭則「近代」『新しい民俗学へ―野の学問のためのレッスン 26―』二〇〇二年  
せりか書房 一一三頁）。

（5）安丸良夫『神々の明治維新』一九七九年 岩波書店 一〇六―一〇七頁参照。

（6）例えば田中秀和は、明治初期の神仏分離の評価について、これを「氏神・氏仏の廃滅を通じて日本人の精神史に大変革をもたらしたという安丸良夫氏の指摘が定説となっている」と述べる（田中秀和「明治初期の神仏分離と地域社会―青森県津軽地方と秋田県を中心に―」『明治維新史研究四 明治維新の地域と民衆』一九九六年 吉川弘文館）。

（7）『法規分類大全』二六寺社門（一九七九年 原書房） 七八―八一頁参照。

（8）『法規分類大全』二六寺社門（一九七九年 原書房） 八七―九三頁参照。

（9）『法規分類大全』二六寺社門（一九七九年 原書房） 九五―九六頁参照。

（10）『法規分類大全』二六寺社門（一九七九年 原書房） 九六―一一九頁参照。

（11）大濱徹也「総論―「国家神道」をめぐる虚実―」『講座神道第三卷 近代の神道と民俗社会』一九九一年 桜楓社 八頁参照。

（12）『法規分類大全』二六寺社門（一九七九年 原書房） 一七五―一八一頁参照。

（13）森岡清美『近代の集落神社と国家統制―明治末期の神社整理―』一九八七年 吉川弘文館 三二頁参照。

（14）喜多村理子『神社合祀とムラ社会』一九九九年 岩田書院 一六―一七頁参照。

（15）三重県『三重県史 別編―統計―』一九八九年 五二四―五二五頁参照。

（16）鹿野政直『日本近代化の思想』一九八六年 講談社 一一七頁参照。

（17）安丸「一九七九」前掲 一四三頁参照。

（18）安丸「一九七九」前掲 一六六―一六七頁参照。

- (19) 山路興造「芸能伝承」『日本民俗学』一九八四年 弘文堂 一八七—一八九頁参照。
- (20) これに関して『国選択無形民俗文化財調査報告書 草津のサンヤレ踊り調査報告書一本編』(二〇〇三年 草津市教育委員会) は、サンヤレの踊りについて「中世後期に登場する囃子物という祭礼芸能にもっとも近い形態を今に伝える民俗芸能と位置づけることができるのである。中世の時代からこの地に伝承されてきたものかは断定できないが、十七世紀後半に京都で流行した芸能が流入し、近世農村の祭礼芸能として伝承され、現在に伝えられてきたことはほぼ想定できる」との見解を示している。
- (21) 『草津市史』第七巻 北部地域編(一九九二年 草津市役所) 所収史料。
- (22) 『国選択無形民俗文化財調査報告書 草津のサンヤレ踊り調査報告書一 本編』所収史料等を参照のこと。
- (23) 「草津市史採集文書 吉田包治家文書」(草津市 滋賀県立図書館製作)
- (24) 『国選択無形民俗文化財調査報告書 草津のサンヤレ踊り調査報告書一 本編』所収史料。
- (25) 『草津市史』第七巻北部地域編所収史料。
- (26) 滋賀県所蔵文書。
- (27) 『草津市史』第七巻北部地域編所収史料。
- (28) 桜井治男『蘇るムラの神々』一九九二年 大明堂 五五頁参照。
- (29) これに関連して上野誠は、説明装置としての「神」の位置に言及し、「(神)」という説明装置にすべてゲタをあずけることによって、われわれはしばしばフィールドにおいて思考停止していかないかということをまず疑う必要があるだろう」との見解を述べている(上野誠『芸能伝承の民俗誌的研究―カタとココロを伝えるくふう―』二〇〇一年 世界思想社)。
- (30) 宮田登「国家神道」『近代日本文化論九 宗教と生活』一九九九年 岩波書店 五三—五四頁参照。
- (31) 安丸「一九七九」前掲 二一〇—二一一頁参照。

### 第三節 宮座内部の均質化についての考察―大阪府泉佐野市長滝の事例から―

#### はじめに

宮座への言及を進める上において、これと年齢階梯および長老制に対する検証は不可避ではあるだろう。宮座と年齢階梯の関係については、高橋統一が宮座の概念を規定する上において設定した三つの要素のひとつとして位置付けている。高橋は年齢階梯を「宮座を形成する基本的三要素のうちでは、最も重要なもの」と捉えており、その理由として「宮座と考えられる組織において、株座にしろ村座にしろ、各家の代表者（通常、家長）は厳しく年長順に序列づけられ、最年長者を頂点とする明確な序列体系の下に、一定の儀礼的地位（ritual status）を占め、それに応じた役割機能を分担するのが広くみられるが、当家や年番神主も原則的には年長順につとめるからである」と述べる(1)。

高橋は、宮座における年長者の比重の高さから、これを長老制の一種とみて、特に宮座を「祭祀長老制（ritual gerontocracy）」と規定したが、この点に関し、宮座と長老制の関連性について言及のある関沢まゆみは、宮座の構成単位に関する論点に対して、「一つの村落において、家を単位とする組織化と個人を単位とする組織化との両方の力が併存しながら、一方は村落運営の場、もう一方は神社祭祀の場というように両者が対照的」なことに着目し、「この両者は最年長の長老を頂点にただく年齢秩序によって統合されている」と述べ、宮座の構成単位が家であるか個人であるかという従来の議論の方向性に対して、長老の存在こそがより重要であるとの見解を示している。そして、「年齢が村落において社会的意味をもち、いわば村人としての年齢が存在するという点で包括的に理解できる。」(2)と述べて、長老衆を頂点とする年齢秩序が宮座およびそれにつらなる村落の構造分析においてより重要であるという点を強調す



る。

高橋や関沢らの展開した論は、現状採取し得る宮座の事例を元に、これ年齢階梯制を中心に規定した事にその特徴があるのだが、宮座というある意味歴史的な事象への視点として、年齢階梯を主軸とした分析が妥当であるのかについては検証の必要があるものと思われる。

そこで本項では、筆者が一九九九年に実施した大阪府泉佐野市長滝の宮座事例の調査成果をもとにして、主に近代における宮座の構成様相の変遷過程を追跡し、宮座と年齢階梯の関係性の是非について論じてみたい。

## 一 泉佐野市長滝の宮座

大阪府の南、泉佐野市の榎井川沿いの平野部に位置する長滝には、氏神である蟻通神社を中心とする宮座が構成されている。蟻通神社は、紀貫之が記した『土佐日記』の「蟻通明神」のくだりをはじめ、様々な伝承に彩られた泉州の古社で、時代の変転や幾多の戦禍を経て、千年にもわたる歴史を刻んできたが、境内地は戦時中の飛行場建設に伴って移転を余儀なくされ、それまで蟻通神社が所有していた宮田（＝ジンデン・神田）や宮山といった財産は、飛行場建設などの戦時中の混乱と、戦後の農地開放政策の中でそのほとんどが失われている。現在の蟻通神社には、かつて鬱蒼たる鎮守の森を周囲に配したという面影は無く、周辺の開発も進んで、古老の語るような恐ろしいまでの威容はもう見る事は無い。しかしながら同社を崇敬する長滝の人びとの結集は強く、厳重な祭祀組織と共に現在も地域の紐帯としての役割を果たしている。

長滝は家屋数が二〇〇〇戸を超える巨大な集落であるが、地域はさらに東の番・中の番・西の番の三つの地区に分

かれており、それぞれがひとつの自治単位となっている。蟻通神社の宮座はこの三つの番が結集する形で構成されていて、さらに長滝の構成戸の全体を通観する男性の年齢階梯制が敷かれている事もその特徴である。

また、長滝は鎮守である蟻通神社の氏子圈であると同時に、隣村である日根野に鎮座する日根神社（大井堰明神）の氏子圈でもある。日根神社の氏子圈は長滝全体の他、日根野と上之郷の二地域にも及ぶ広大なものであり、毎年五月五日（かつては五月八日に実施）に行われる大井堰まつりでは、日根野と上之郷、そして長滝の三番が年交代で祭礼の当番を務めている。

長滝と日根神社との関係については、水利権とのかみから、昔は檜井川の上流に位置する日根野の言う事に従わなければ、水を分けてもらえなかったといった状況があつて、日根野にある日根神社に奉仕する体制が出来上がったのだと地元では伝えられている。歴史的には、長滝と日根野上之郷を包摂する範囲は日根庄の置かれていた地域に比定されるとみられ、その系譜から長滝は現在でも役員を日根神社に派遣するほか、徴収した神社費の三割を日根神社側に収めるなどの強い関係を保っている。

歴史的にこうした重層的な祭祀の関係を構築してきた長滝には、三つの番を統合する宮座が蟻通神社のもとで結成されており、この宮座への加入に際しては、氏子入りから長老集団である社人までの厳重な年齢階梯の制度が維持されている。以下その詳細についてみてゆくこととする。

## 二 蟻通神社の氏子と年齢集団

### ① 氏子入りと「イワイト」

長滝に生まれた者は、男子ならば長男か次男以下に関わらず、蟻通神社の氏子入りをするために幾許かのお金を添えて神社に届け出る制度がある。これを地元では「イワイト（祝童）」という。このイワイトについては、例えば寛保四年（一七四四）の『蟻通神社式書 乍内證存村御相談書』<sup>(3)</sup>では「祝当」として記載されており、内容や意味の変遷は認められるものの、永く引き継がれた呼称であることがうかがい知れる。

赤ん坊が生まれると、まず長滝の人々は「ユミアキ」と称して蟻通神社へのお宮参りをする。これは諸例に等しく男子ならば生まれて三十日後に、女子ならば生後三十一日目に執り行われ、この日には蟻通神社で神職に祈祷をしてもらう。かつて家から神社までを道中して来たので、途中出合う人びとにお土産と称して菓子など些少の品をお祝い代わりに配った。昨今ではそうした光景も稀になったというが、それでも身内人は小銭の包みを用意しておく。通常では、このお宮参りをもって氏子入りとする地域が多いのだが、長滝の場合は更に男子にのみのイワイトが課せられる。ただ、長滝のかつてのイワイトはユミアキと同時に執り行われたといい、今のようなかたちでは行われなかったとも聞く。

イワイトには大きく二つの儀礼が伴われる。その第一は蟻通神社にお金を納めて氏子の名簿にその名前を連ねてもらう事である。納入する金額は近年一万円前後で落ち着いているというが、以前には常に高騰する傾向にあり、また金納に固定される前は米による納付であったという。なお養子縁組によって新たに長滝在所の家の家督を継いだ者は、その時点で（一説には後述する社人入りの直前に）イワイトのお金を納めるよう義務付けられる。またその金額についても、後入りという事で倍の二万円が相場とされている。なお年間で集まったイワイトのお金は、三月九日と九月七日の花見の日に、その日出席した社人（後述）の者達に分配される。

イワイトの納金を済ませた者の名は、表書きに『昭和二五年四月十二日 祝童納付者 蟻通神社社人入座者名簿 蟻

通神社』と記された帳面に記載される。これには受付年月日と納額、生年月日、加入者氏名、保護者などが記される。ここでの名前記載の順序は、後で述べる社人入りの際に少なからず影響を与える。なおこの帳面は、蟻通神社ではなく泉佐野市長滝出張所の職員が普段から一手に管理している。

そして二つ目の儀礼としては、正月に蟻通神社で執り行われる元旦祭の席に於いて、東・西・中の各番の最長老より、イワイトの盃を授けてもらうという象徴的な儀礼が見られることがあげられる。元旦祭には、昨年の同祭から一年の間に生を受けた男児達が両親に連れられて出席し、式典の後に長老から酒盃を少し口に充ててもらおう仕草を受ける。このイワイトの任を務める事によって、その男の子は晴れて蟻通神社の氏子となる。

## ② 青年組織（ワカナ）

長滝地域の青年組織としては、蟻通神社の秋の例祭でのダンジリ曳行などに活躍する「ワカナ（若仲）」と呼ばれる連中を挙げることができる。現在組織されているワカナは、長滝全体を俯瞰する年齢集団ではなく、その組織体系はあくまでも各番のそれに依っている。

例えば西の番では、近年まで満十五歳から二十五歳までの青年男子によって、青年団が組織されていた。西の番の男子は十五歳になると青年団への加入資格を得て、最初の一年間を年行司と呼ばれる使い走り役として過ごし、以後青年団の一員として活動してゆく事になっていた。青年団の主な活動としては、蟻通神社の祭礼におけるダンジリの担ぎ出しや、田植え後に行なわれる蟻通神社の提灯あげ、そして数カ村と共同で持つ共有林の手入れなどがあった。

最近では地域の青年人口の減少から、ダンジリの曳き手確保などのため、二十五歳から四十二歳くらいまでの男性をワカナに再編成し、祭礼の当日には若頭の指揮のもとダンジリを曳くなどの任務にあたっている。ただ長滝でも話

者によってはワカナについての記憶を持たない方もいる。『長滝村志』には「長瀧村青年団」という項目に「明治四十三年九月創立、年令十五歳以上三十歳以下の男子を会員とし、その事業として夜学、見学旅行、道路修繕奉仕等により、青年の修養に資する。而して村長を団長に、小学校長を副団長となし、東、中、西、松一、野添の五分団に別ち、各分団長を置きて統一と連絡に任ずる」(4)との記述が見られる。

『長滝村志』や聞き取りから得られる内容はそれぞれに微妙な食い違いを見せ、また青年団とワカナとの関係性についても定かではない。ただ戦時中の飛行場建設に伴う集落移転などにより、地域のあり様が大きく変化したことで、祭礼や若者集団の構成にも影響が及んだであろう事は想像に難くない(5)。

### ③ 宮世話人

蟻通神社に関する祭礼行事などを実質的に管理するのは、各番から複数名ずつ選ばれる宮世話人である。年齢的には四十歳前後まで務めるワカナから満七十歳になると加入する社人までのちょうど間の世代が務める場合が多い。宮世話人は中の番と西の番から三名ずつ、東の番からは四名の合計十名選出される。任期は一期が三年で、何期務めても良いことになっているが、原則として二期以上務める事が通例とされている。

宮世話人選出の方法は、番によって若干異なるが、候補者に対する信任投票によって選ばれる場合が多い様である。東の番での宮世話人選出は、一軒一票のかたちで選挙で選ばれる。西の番の場合も一応選挙を実施するが、実はあらかじめ適任者の名前を挙げておいて信任投票にかけられる。各番ほぼ同様であるが、新たな宮世話人の候補者は、在任中の宮世話人が年齢や人格などを協議して自番の候補を決め、選ばれた候補者に意向を打診して内諾を得てから番ごとに投票にかける。

各番の宮世話人達は、できるだけ総改選にならないように配慮し、何名かは残って業務の伝達に支障をきたさないようにする。また宮世話人の総代については、三つの番が持ち回りで務める。総代の任期はこれも同じく三年である。蟻通神社での宮世話人の仕事は、毎年大晦日から元旦にかけての正月準備に始まり、一月八日から十一日まで四日間行われるえべっさんの準備と福笹の売り歩き、境内及びその周辺関連施設の清掃、行事ごとの参拝者への接待など多岐にわたる。また蟻通神社の世話人は同時に日根神社の世話人でもあり、事ある時はこちらにも出向かねばならない。ただし宮世話人は正月だけは蟻通神社の仕事を優先して日根神社に來ない事も許される。

#### ④ 敬老社人

長滝の蟻通神社の祭祀組織の中で最も特徴的なのは、満七十歳以上の男性で構成される「社人（シャニン）」である。現在は敬老社人とも呼ばれており、長滝の男性で一定の条件を満たした者ならば誰でも加入する資格を持つ。かつての社人は二十一名にその人数を限定されていて、死亡などの理由で構成員に欠員が出なければ新たに加入はできなかったのだが、幾度かの制度の改編を経て、現在ではその加入者も百有余名を数える。

社人入りには、毎年三月と十一月の二度機会が設けられており、その間に誕生日を迎えて満七十歳となった者は、先輩の敬老社人達に入り座のためのお金を納め、加入の式典に参列して晴れて社人となる。ただ社人となるためには、これとは別に生まれた時に前述したイワイトの務めをこなしておかなければならず、例えば養子や入り婿として長滝に來た者は、社人への加入の機会にイワイトについてもその義務を果たす必要が生じる。

社人入りを果たした者は、表書きに『昭和二十六年一月七日更新 蟻通神社社人座者名簿 蟻通神社』記されている社人の名前を記した名簿にその名が書き連ねられ、社務所の壁に年齢順に掲げられた名札の後続に新たな加入

者の名札が加えられる。そうして一度社人となった者は存命である限り仲間でありつづける。

敬老社人の内部は年齢秩序によって組織されている。全員が社務所に集合して着座する場合は、最も上座に仲間中の最年長者から順に五名の者が座り、以下残りの者達が東西に年齢順に座席を定められてゆく。加入年度が同じ場合は、少しでも誕生日の早く来る者が先座となる。そして社人へ加入したばかりの者は、次の新規加入者があるまでのおよそ半年の間お茶汲みと座布団配りを務め、次の半年間では名札を席順通りに並べて行く役目をする。つまり加入して一年間は敬老社人中の小間遣いの役目を担い、同期の加入者が少なく手の足りない時にのみ先輩の手伝いを頼める。新たに社人への加入者が無い場合は、次の加入があるまで同じ者達がお茶配りと名札配りの役目を継続して果たすことになる。

お茶配りや名札配りを司る宮座の中でも一番若い社人をおかつては「サバクリ」と称した。ただこれについては話者によって異論もあり、宮世話人をサバクリと呼んだとする語りもある。古くからの史料には「さばくり当番」等の文言が散見され、寛永五年（一六二八）の『長滝荘神前拝之事』には、長滝村が三箇村から六箇村に分割された際、六名任命された「さばくり」が、村が三箇村割りに戻されるに及んで、再び三名体制に復帰させる事が認められている。また同文書には「さばくり特申候衆之内年寄二出申候時、年かさ次第二年寄二出可申候、但同年之者ハ親の年かさ次第二堅相定申候」との一文がある<sup>(6)</sup>。「さばくり」については他の文献にも幾つかの記述が見えるが、この役目は宮年寄へ奉仕すると共に、その加入の前役的な存在として、後に見られるようになる沙汰人の位置に近い立場であったものとも考えられる。

社人の席順は年齢によって強固に定められていて、たとえ病気などの理由で集まりに参加できない者が居ても、その者の席は必ず空けておかねばならない。そして社人の内の誰かが死亡すると、その者の名札を削って席から外し、

社人達はその分席の位階をあげてゆくことになる。

社人の制度が現在の形に整えられたのは、戦後になってからであるという。それ以前の社人の様子については様々な伝承が聞かれるが、『長滝村志』に掲載された「敬老団」の記事には、次のような内容が見て取れる。

以前は神座と称し、本村東、中、西の三部落より一部落に七人の年長者を選びて宮年寄とし、三ヶ字にて二十一人の宮年寄を神社の例祭に招待する例があったが、大正三年之を敬老団と改め、同時に各部落本位を廃し、三ヶ部落を通じて年長者二十一名を挙げ、神社の例祭と其外時々神前にて慰安会を催す。そして当日列座の老人は皆素袍大紋を着用するを例とし、中にも例祭と正月との二回の集会には、本村青年団員中満二十歳のものを選びて老人の座間に給仕せしめ、之が世話役は主として村長と神職が之に当り、経費は氏子中男子出生の際、其家の納税額に応じて之に醸金する等、実に特筆すべき団体である(7)

蟻通神社の社人は、昭和十六年（一九四一）までは『長滝村志』に記されたのとはほぼ同様の制度で運営されたというが、翌年より戦時色が濃くなる中で中断のやむなきに至り、戦後の昭和二十一年（一九四六）に行事が復活されるのに伴って、村長らが中心となって働きかけ、民主化と称して満七十歳を迎えた者ならだれでも入れるように改められた。しかしながら復活後しばらくの間は、莫大な費用を要する事から社人への加入者希望者なかなか現われず、神社の移転などに伴って古記録の幾つかも紛失したようで、宮世話人ら関係者は、対象者の勧誘に行ったり長滝出張所から加入者に満七十歳を迎えた事を知らせてもらおうなどして、一日も早く加入するようにと促したりもしたという。



### 三 敬老社人の年中行事

#### ① 社人入りと古稀祝

満七十歳を迎えた長滝の男性は、蟻通神社の敬老社人に加わる資格を得る。これを地元では「古稀祝」と称してその長寿を誉めそやす。そして古稀祝の責務を果たして社人の列に名を連ねる社人入りの日は、長滝の男達にとって特別な一日となる。

現在の長滝では、社人入りの日は年に二度、三月二十日の籠り日と十一月三日の御火焚祭の日にそれぞれ機会が設けられている。社人入りは原則として各人が七十歳の誕生日を迎えて以降に執り行われる事となっており、三月二十一日より後に誕生日の来る者達は十一月三日に一斉に社人入りを果たす。ただ三月二十一日生まれなど加入の日に近い誕生日の者については、死んでしまつてはならないとの理由から前倒しにしても良い事となっている。

かつての社人への加入日は現在のような二日に限定されたものではなく、加入対象者が誕生日を迎える時点でその都度式が行われた。昔は加入者の誕生日ごとに集まりを開いたり、誕生日前の適当な日におこなわれたが、昭和六十二年頃から三月と十一月との年二回に集約されていった。また昔は古稀の祝いは誕生日が来るひと月くらい前までに済ませるのが通例であり、逆に誕生日よりも後になると周囲から叱責を受けたという。

式の当日、新たに古稀の祝をする者は息子を同道して少し早めに蟻通神社に詣で、神職より古稀祝の祈禱を授けもらう。祈禱を受ける際にはお神酒一升を神社に供え、それとは別に十本の献酒を先輩の社人達に対して納める。ただし最近ではあまりお酒が消費されないので、お金で献酒相当分を納めてもらつてこのお金を神職に預けておくようにしている。

祈祷が済むと、神職と共に社人入りの式が行われる社務所の会場に場を移し、社人達が見守る前で神職が名前と生年月日とを読み上げて新加入者の紹介をし、新しく社人となる者は皆の前で社人入りの挨拶をする。加入者が複数名いる場合は、その中で一番最初にイワイトをした者が代表して挨拶をする。氏子入りは生まれるとすぐ手続きが為されるので、必然的に口上は誕生日の早い者が述べることになる。社人加入の挨拶の口上は大体決まっているが、付けたりにつまらない事を言うとお座から罵声が飛ぶ場合もある。

社人入りの挨拶が終わるとお神酒配りがあり、神社に置いてある人数分のお猪口が座に配られてこれで一同打ち揃って一杯をいただく。なおこの時の肴は社人各人が手弁当で持ち寄る。座へのお茶出しや酒の燗は親類や家族、もしくは社人のトモダチ(8)の者がする。昔は古稀祝をする時には座の賄い方を頼まねばならないため、それ以前に親類縁者などを呼んで接待を兼ねた祝いの席を設ける事が通例だったという。社人の祝い式の式場での給仕には、つい最近まで女性も出られたのだが、今では女性は社人の集まりの中には同席できずその部屋に入ってもいけない。ただし炊事場でお茶を沸かしたり酒の燗をする手伝いは女性がする場合が多い。

また蟻通神社の社人入りに際しては、先輩の社人全員に一人最低六千円ずつの献金をするという慣行がある。加入金を入れた封筒の表書きには「古稀祝」と記す。六千円のうち千円は当日の酒肴料とされる。この他に社人の祝いについては、別に子供仲と称して加入者の子息が志を納める事もある。社人への加入に際して納められる金額は戦前までは特に規定もなく、個々人の裁量に委ねられていた。そのため常に高騰する傾向にあり、献納金以外にも先輩の社人方へ送り膳をしたり、親類やトモダチを呼んで祝いをするなど、古稀祝をするためには多額の費用を必要とした。この事が長滝の人びと全ての社人への加入を難しくしていたのだが、戦後の組織改編を機にその条件が次第に緩和・簡素化されてゆき、社人入りの際の献金も現在の金額に落ち着いた。しかしながら百名を越す社人達に六千円ずつの

祝いを納めるという慣行は、かなりの出費を伴う条件であることに変わりはない。

かつて社人が二十一名で構成されていた頃には、一人が欠けると一人が上がるという制度であったため、社人への加入式も定期的に行われた訳ではなかった。また社人に新規加入の折には現在のように蟻通神社の社務所ではなく、社人達を自宅に招待して祝ったのだという。そして昔はこれが社人入りの式と認識されていたようである。

## ② 社人の集まり

蟻通神社で一年間に執り行われる年中行事のうち、敬老社人の参拝日とされるものは全部で十三ある。その内訳は一月一日の元旦祭に始まり、以下一月七日の新年初まいり、二月一日の御千度講、三月七日の春花見、三月二十日の籠り日（古稀祝）、四月十一日の祈年祭、六月三十日の大祓、七月七日の末社夏祭、九月七日の秋花見、九月二十日の籠り日、十月十日の例祭（秋祭り）、十一月三日の御火焚祭（古稀祝）、そして一年の締め括りが十二月三日の新嘗祭である。なお、こうした蟻通神社の年中行事が現在の体制に整えられたのは戦後になってからのことである。

さて、これらの行事のうち、一月一日の元旦祭と四月十一日の祈年祭、十月十日の例祭、そして十二月三日の新嘗祭を除く九つの行事では、社人は社務所内の式場に集まって年齢順に並び着座する。式場には机がコの字型に並べられ、上座には神職を中央にして六人の最高齢者の席が設えられ、以下年齢の順に各人の名札が加入して間もない社人達の手によって座席に置かれてゆく。この名札配りは社人の集まりでは決してその順序を違えてはならない大切な役目とされる。社人達は平服で参集し定められた席に座る。着座した者には給仕担当（茶配り）の社人が一人ずつにお茶を出す。その際には盆に二つ以上の茶を載せてはならず、給仕人はあくまで一人に一椀ずつを心掛ける。

そして定刻になると神職の先導で酒盃の式が執り行われ、この後は社人達も自由に席を移動して好きに歓談する事

が出来る。この九つの行事では、社人達は肴を持参する決まりとなっている。またこうした行事に一回お参りすると、社人にはその都度「タシ」と称して一人につきおおそ二百円ずつが配当される。

### ③ 蟻通神社の神事と社人

元旦祭と祈年祭、秋の例祭とそして新嘗祭の四つの行事では、社人の面々は社務所ではなく本殿の側に集まり、各番の会長や宮世話人らと共にここでの神事に参列する。ここで興味深いのは、これらの神事に参加する社人達が「ソウ」と呼ばれる装束を身に着ける事であろう。以下に一九九九年十二月三日の新嘗祭の事例を中心にその様子を報告する。

この日、午前十一時より新嘗祭の神事が執り行われる。神職と楽人、そして各番の会長達は宮世話人に導かれて社務所から隊列をなして本殿へと渡る。この時社人達は直接本殿に向い、ここで持参した「ソウ」に袖を通して待機する。

ソウとは、青みがかった藍色の生地に、着用する各社人の家紋を両袖の表裏と背中に白地で大きく染め抜いた衣装で、袖丈は通常の着物よりも長く、上から羽織るように身に纏う。江戸時代の武家の式服である大紋の上張りに類似する形状で、ソウの下は平服で良く、袴は着用せず帯や腰紐なども一切締めない。社人になるとその証として神事におけるソウの着用が認められるので、新しく加わった者は古稀祝に合わせてこれを新調する。中には父祖の代から受け継いだ古いソウを着る者もあるが、この事は代々社人として参っている長寿の家系の証として特に目出度えられる。ソウの寸法は定められており、その型紙はこれを専門に作る呉服屋にある。

このソウは、人によつては「ソオ」とも発音するが、おそらく「スオウ（＝素袍）」が転訛したものと思われる。昭

和九年（一九三四）の『大阪府郷社慣行特殊神事』には「大紋直垂」と記載され<sup>(9)</sup>、また『長滝村志』には「素袍大紋」と見えるが、現在の地元の資料では「装束」とのみ記載している。

さて、本殿に入った神職達は、楽人と共に向かい合って社の前に座り、その下手に向って左側に十名の宮世話人が二列になって円座に就き、右側には東・中・西の三番の会長が座る。そしてその並びには、出席した社人のうちで東・中・西の各番の最高齢に相当する者が座る。ただ体調不良などの理由で最高齢者の出席が叶わない場合は代理を立てる事ができる。蟻通神社の神事の席で上座に座る各番の最年長者を地元では「長老」と呼ぶ。そして残る社人達は向って右側の間に控えている。

神職の祝詞にひき続き宮世話人の手によって献饌がなされ、各番の会長から各番の社人の最年長者、そして宮世話人という順番で玉串の奉奠が行われる。そして撤饌の後に神事は滞りなく終了する。全ての儀式が終了すると、宮世話人は社人を接待する準備を始める。社人たちはソウを脱ぎ、しばらく待っていると酒が温まり、宮世話人が板付き蒲鉾一本と紅白饅頭、そして撤饌（砂糖菓子）とを角盆に載せて出席した社人一人ずつに給仕し、それぞれに酒を注いで回る。社人達は宮世話人からの接待を心ゆくまで楽しむ。四月十一日の祈年祭や十月十日の秋の例祭でも、宮世話人達による同様の接待が行われる。ただし元旦祭は三番の長老のみが装束を着て神事に出席し、他の社人達にはこれに出席する義務はない。

#### おわりに―均質化される宮座の構成―

蟻通神社の祭祀組織は、男児の氏子入り式であるイワイトと、満七十歳になると加入の権利を得る社人の制度に大

きな特色が見られる。一方で青年層や中年層には、イワイトと社人との間を結ぶ明確な年齢階梯の組織や集団は構成されない。またイワイトの事例にしても、最終的に影響を及ぼすのは社人入りに対してである事から見て、現在の長滝を通観する祭祀組織は、社人の制度に結集されるよう再編成されたものと考えられる。

さて、これまでみてきたように、蟻通神社の社人制度はこの百年足らずの間に劇的な変化を遂げている。当初東・中・西の各番から七名ずつの年長者が寄って二十一名で構成されていた「宮年寄」は、大正期になって「敬老団」とその名称を変更し、しかも長滝全体から二十一名の年長者を選ぶように改編された。大正期の宮年寄制度の変化の背景には、それまで上・中・下の三村に分かれていた長滝が、一村への合併を図ったという経緯がある。大正元年の『上中下合併規約』<sup>(10)</sup>には、第参条に「沙汰人ハ大正三年度ヨリ役場の戸籍御係ニ依ル年長者ヲ挙ル事」とあり、また一方で第四条には「大正貳年迄ノ沙汰人ハ従前ノ例ニ依リ社人トナル、持置沙汰人ハ其旧村々ヨリ欠員ノ生ジタル時ハ旧順ニ入ル事 但シ旧参村之内欠員ノ生ジタル時ハ持置人ノ年長者ヨリ入ル事」と見える。この事から、社人に加入する前の立場であった旧制度下の沙汰人が、制度の改編によって不利益を被らぬよう配慮が為された様子が見て取れる。

その後戦時中の中断を経て、満七十歳以上の全ての長滝の男性に社人加入の門戸が開かれ、昭和四十九年（一九七四）の資料では社人総数が三十五名になり<sup>(11)</sup>、現在に至っては百名を超える人数を誇る事となった。その間に座順や名簿、社人入りの作法などが整えられ、また蟻通神社をめぐる年中行事の整備も進み、現在見られるような敬老社人の制度に至るのである。

さて、長滝を含む泉州の宮座に対しては、近江に比肩する資料収集と研究報告の蓄積がこれまでに行われている。特に安藤精一による研究は、この地域における宮座事例を網羅的に収集して分析を加えた事で評価されているが、安

藤は社会経済史的な観点から近世宮座の歴史的研究を志し、「宮座の形成は庄園制の中にあり（中略）近世の宮座は中世的な庄宮座と近世的な村宮座が併存し、次第に村宮座が支配的になった」との歴史の変遷過程を示し、さらに「氏人制から宮座制さらに氏子制へと祭祀組織が発達したとするならば、すくなくとも、宮座制を経過して完全な氏子制となるのは明治時代以降の問題」として、宮座は近世期には解体過程にあったとの見解を述べる（12）。

近世後期から近代にかけての長滝の宮座の変遷過程を追えば、安藤の提示するモデルは妥当性が高い事は自明であろう。宮座が歴史の変遷過程を経て我々の眼前に在る事象である以上、それを無視した分析は用を為さない。年齢階梯という村落内構成戸のある種の平準化が求められる要因は、凡そ近代的な社会背景の産物と言わざるを得ず、宮座を歴史的な存在と見るのであれば、年齢階梯はその要件としては必ずしも当てはまらないのではないだろうか。

福田アジオは、宮座という研究対象に向き合う姿勢について、次のような見解を示している。

宮座は日本社会の特徴を示す民俗事象の一つであり、現代の民俗として意味を持つ（中略）民俗学や文化人類学の立場からの研究は多くこのような認識に基づいている。この立場は当然、現在の民俗事象としての宮座を研究し、そこを基点に歴史的展開を追究する。いずれであっても、宮座は中世、近世、近現代を通して変化してきており、その意味を明らかにしなければならない。そして、現在の、あるいは近代の宮座を過去の遺制とか残存としてしまい価値を置かないのではなく、現在の宮座を正当に位置づける研究が必要である（13）。

これは、宮座研究が現状分析だけでなく歴史性や地域的差異など、宮座を取り巻く諸要素を包括的に分析する必要があることを指摘したものと思われる。こうした指摘は、今後宮座事例を取り扱う上において失念してはならない見地

であろう。

では、前近代的な、ともすれば中世的な存在である宮座が同地域においても保存継承されてきた理由はいずれにあるのだろうか。安藤は宮座成立の背景の一つに古代中世の荘園制を想定しているが、泉州地域の宮座には確かに往古の荘園の範囲に比定される地域を包括して結集されたものが少なくない。事例として挙げた長滝の宮座も、広くは日根野荘の荘域を想定した大井堰明神の氏子圏に組み込まれている。大越勝秋は、泉州地域の宮座事例を検討する中で「座筋の家は、宮座の下部構造において一つの村にある神社の宮座に属しながら、さらにその村または付近の幾つかの村々とともに惣的結合、郷村いわゆる宮座を中心とした郷村の意味から宮郷と名づけたものを形成し（中略）宮座の二重構造、宮座の重層性をなしている」と述べて重層的宮座という見地を導き出している<sup>(14)</sup>。

宮座を中世以来の系譜的な存在として認証するには、さらに慎重な史料の検討が必要になると思われるが、現状採取される民俗としての宮座が、その甚だ前近代的な制度を多分に継承しているにもかかわらず、地域によって主体的に運用されている事には注目すべきかと思われる。そこには、安藤のいう解体過程としての消極的な宮座事例とはまた印象を異にする民俗の展開がある。

安藤や大越による泉州地域の宮座事例の整理と分析は、いずれも荘園制を背景に地域の歴史の変遷過程を基軸として整理されたものであった。それは宮座の研究者ならずとも納得のしやすい結論であったと考えられる。長滝の場合、番という地域の自治集団があり、さらに氏神としての蟻通神社には宮座と多大な費えを必要とする敬老社人に連なる年齢階梯の組織があり、さらには他地域の在所である大井堰明神の祭礼への参勤という事態までもが加わる複雑な地域性を今も保っているのだが、同地に生を受けた者たちがこれらを包括的に理解し了解するためには、歴史の変遷の過程を提示するという方法はある程度馴染んだのではないだろうかと思像をする。



近世後期から近代化へという時代の流れの中で、人びとが自らの住まう地域を“地域”として把握してゆく過程もまた進んだと思われるが、宮座は地域概念を形成してゆく上において格好の素材だったのであるまいか。宮座の帯びる物語が、地域概念の創造に少なからず寄与した可能性を指摘して、本項の締め括りとしたい。

【註記】

(1) 高橋統一『宮座の構造と変化―祭祀長老制の社会人類学的研究―』一九七八年 未来社 一〇―一一頁参照。

(2) 関沢まゆみ『宮座と墓制の歴史民俗』二〇〇五年 吉川弘文館 一二九頁等参照。

(3) 『日根荘総合調査報告書』一九九四年 財団法人大阪府埋蔵文化財協会 五三三頁所収。

(4) 相澤正彦『長滝村志』(未刊 一九四〇年頃成立) 参照。

(5) しかし『蟻通神社式書 乍内證存村御相談書』(『日根荘総合調査報告書』前掲所収)には、宮年寄(後の社人に該当)に上がる前の「惣烏帽子座」と呼ばれる衆についての記述が見られ、かつては強固な若衆組織が存在したことも想定される。史料には「勿論十九歳座入烏帽子初め等も不致間、若輩之子共おも宮年寄尔出し外見もいなもの尔て候敷」ともあり、座の構成員減少に伴って宮年寄が低年齢化していた事をうかがわせる。

(6) 『日根荘総合調査報告書』前掲 五三二頁所収。

(7) 註4に同じ。

(8) ここでいうトモダチは、泉州地域に特徴的に見られる同齡集団をさす。

- (9) 『日根荘総合調査報告書』前掲、五三七頁所収。
- (10) 『日根荘総合調査報告書』前掲、五三七頁所収。
- (11) 大越勝秋『宮座―和泉地方における総合的研究―』(一九七四年 大明堂) 二三七頁参照。
- (12) 安藤精一『近世宮座の史的研究』一九六〇年 吉川弘文館 一〇九頁参照。
- (13) 福田アジオ『近世村落と現代民俗』(二〇〇二年 吉川弘文館) 一三〇頁参照。
- (14) 大越勝秋「和泉地方における郷村研究の視点」(大阪歴史学会地方史研究協議会編『地域概念の変遷』一九七五年 雄山閣) 一三六頁参照。

### 第三章 頭役差定とトウヤ制祭祀の事例に関する民俗学的研究

#### 第一節 頭役制祭祀儀礼の民俗誌的研究

―竹生島宝巖寺蓮華会の頭役差定を事例として―

#### はじめに

トウヤ制に関する研究については、これまでに歴史学、民俗学、文化人類学、社会学など非常に多岐にわたる分野から数多くの論考が提示され、様々な角度からの研究が行われてきた。殊に各分野における宮座についての研究からは、それに関連する事象としてのトウヤ制度が注視されてきており、トウヤ制についての研究が宮座研究への付加的意味に終始するか否かといった議論も含めて、現在に至り体系的な成果の蓄積を見ることが出来る。

トウヤ制祭祀に関する事例は、これが歴史の変遷過程を経て現在に至るものであるという認識が底辺にあり、それ故に様々な分野の研究者が協業し得る余地があった。しかしながら昨今、同分野に対する研究は全般的に低調であり、なお且つ、特に民俗学の立場からの研究動向では、現行事例の採取とこれによるトウヤ制等の検証に終始し、歴史的な関連性の場に議論を求めない場合も時折見られる。

歴史研究の立場からは、菌部寿樹が「村落内身分」という観点から宮座を検討し、中世前期の古老と住人身分、中世後期の乙名と村人身分、そして中近世移行期の年寄衆と座衆身分という村落内の身分の変遷を「臆次成功身分」と規定し、さらに移行期において家の論理が宮座に導入されて、家格制を主軸とする近世宮座が成立したとの見解を述

べて、宮座の変遷過程に対する一定の整理を行なっている。菌部は、諸国の一宮祭祀などの頭役勤仕に在庁官人や地頭らの身分保障的意義を認め、これと「村落内身分」とが類似性を持つことに着目し、権門寺社の頭役制との関連から宮座の形成を考察する必要性を説いているが、同様の課題はこれまで折に触れて指摘されながら、仮説の域を出ずに現在に至っている<sup>(1)</sup>。

こうした論考は現行の宮座を理解する上でも重要な視点を提供してくれるものであり、逆にこれらの見解に関心を示さずして宮座やトウヤ制の理解は得られないものと筆者は考える。そこで本論では、トウヤ制への理解を深めるべく、現状伝承される頭役差定による事例を民俗誌的に記録することを第一の目的とし、これを基に今後のトウヤ制に関する事例研究への課題を明確化することを試みたい。

なお、本論で使用する「トウヤ」の文言については、断りのない限り学術用語として位置付けるべくカタカナ表記を用いる。これは「トウヤ」に関する従前の研究に表記の統一性を欠くが故であるが<sup>(2)</sup>、本論のねらいが、中世期に成立したと見られる頭役差定の残存事例に関する分析にあるので、便宜上これとの区別を明瞭にするためでもある。ただし他研究者の引用文献等については原典の記述を尊重する。

## 一 トウヤ制祭祀の先行研究

トウヤ制に関する先駆的な研究としては、中山太郎と肥後和男の両氏によるそれぞれの業績が先ず挙げられる。そこで本論を展開させるにあたり、最初にトウヤ制に関する研究史の初動的様相について、中山と肥後、そして萩原龍夫の研究をもとにまとめておきたいと思う。

まず中山は、トウヤを「當（当）屋」という字を充てて明記し、これを「神社の祭儀に關し、年番に氏子若くは信徒の、中の或る種の權限を有する家の主人が、一人又は數人で其祭儀の責任者となるのを云ふ」と捉えている。そしてトウヤ制度の起源について頭人・頭役・頭家と当屋との關係に留意しつつ、「國家の統一事業を促進して氏族制度の崩壊となり、氏神制度の改廃となり、祖先崇拜はやがて國祖崇拜となつたが（中略）在りし昔の祭祀と氏上との關係だけは不完全ながらも名残りの跡を留め、それが當屋の先をなした頭人・頭屋の制度となつたのである」(3)との見解を示している。また中山は後に宮座とトウヤ制との關係についても言及し、「頭家・頭人」が臨時に神社等から差定されるのに対し、トウヤが宮座から選出されると説く。そしてこの両者について「頭人制度は、宮座制度とは、別々に發達―勿論、宮座の當屋の影響を受けてはあるやうが―したものやうに考へられる」(4)とも述べているのである。

こうした中山の論考は、一方で事例調査に裏付けられたものではないとの批判を受けつつも、以降のトウヤ制研究につながる課題がほぼ網羅された内容となっている。それを大枠で述べるとするならば、一つにトウヤをどういった範疇で捉えるべきか、二つ目にはトウヤ制度の起源及び歴史の変遷等の検証、そして最後に、宮座研究の中でトウヤ制をどう把握するかという三点に絞られるものと思われる。

この中山の研究に対し、主に膨大な事例の蓄積によってトウヤ制を論じたのが肥後和男である。肥後の『近江に於ける宮座の研究』と、それに続く『宮座の研究』は、以後の宮座研究への指導的な書物となったものであるが、この中で肥後はトウヤ制について触れ、「頭屋の存在は宮座的なるものの存在を象徴するとも云い得る」との見解を示し、その成立・変遷の過程を以下のように分析している。

實に祭の頭人を勤め、當屋に當ることは、その神社の氏子にとっては最大の光榮である。従つてこの資格は、階

級的編制に基く古き村落社會に於いては、當然その有力者達にのみ附與せられたのである。それには頭人たることを特徴とするが故に諸頭と諸頭と云はれるに至ったものと考へられる。これに對して頭人となり得ざるものは平であり脇であるのである（中略）平とか脇とかはそれ（士分或は諸頭）に對して無資格者であるが、徳川時代兵農分離となると士分と云つても農民に外ならないから、脇がこれと同格を主張し脇座を組織したのもあるのであつて、それはそれとして當人を出したのである（5）

こうした分析は、肥後がトウヤをあくまでも宮座の枠内での存在として認識していた事を物語るものと思われる。そして「頭人制度」から「当屋制度」への変遷を、主宰する事から順番に當る事への変化、つまり「一種の平等的精神」の出現と捉えている。またその他にも、トウヤは直接神を祀る責任を有する神主とは一線を画す舗設者である事や、「頭人」から「当屋」への記述の変遷は、歴史的経過とともに個人よりも家にその焦点が移行していることを示し、またそれはトウヤが舗設責任者としての位置を求められたからであること、などの見解を述べている。

中山・肥後両氏の成果によつて、トウヤ制に関する研究はその論争点がより明確化されたものと思われる。その後トウヤ制については豊田武、和歌森太郎、小野祖教、原田敏明らによつて更に進んだ意見の交換が行われている（6）。

そして、これら一連の研究に對し、主にトウヤの舗設者としての側面に着目したのが萩原龍夫である。萩原は神事頭役制の様相について触れ、「祭祀と舗設とは本質的に切離すことのできないものである」とした上で、「祭の規模が大きい場合、神主は祭の料の調達に自ら當るより、協力者にそれを行わせるのを好都合とした（中略）神事頭役が生まれるにはこのような一般的な推移が背景となっている。そしてこの習慣は仏教の影響下に發展し、一旦形成すると後世まで持続された」（7）と、その成立過程についての分析を行なっている。そして對する輪番制の成立には、対象と

なる構成員の並列化が前提である事を示し、こうした観点からトウヤ制度については、仏教の影響を肯定しつつも「時代の進みの産物」であろうとの意見を述べる。そしてまた、頭役を勤める事は義務であると同時に権利でもあったとの見解を提示している。

萩原のこうした見解は、一つにそれまである程度の連続性を持って理解されていたトウヤ制度に対し、「頭役制」と「頭屋（当屋）制」という二方向の範疇を設けての把握を模索する結果となったものと思われ、また二つ目としてトウヤ或は頭役制度に関わる研究が、その負担形態の解明に力点を移行させてゆく契機となったものと考えられる。この萩原の神事頭役制に関する研究の立脚点は、以下のような記述の中に散見されるものと思う。

頭役差定は、律令が解体して荘園に依拠するようになる段階の特徴的な所産なのではあるまいか（中略）それが自発的であっても、他律的であっても、ひとしく頭を差定められるという受動性が支配的であった。それならば差定める主体は何であったか。頭役が官僚的な上長の選任でもなく、もはや寺院特有の輪番でもない以上、それは荘園的な本所・本家の如きものと考えられたのではないか。それはやがて惣村や武士団の発展とともに、自主的なグループの中での互選のようなものになる<sup>(8)</sup>

こうした萩原の見解を受けて、神事頭役制に関する文献史料上の様々な事例研究が展開されていった。それら一連の成果は、高牧實の「中央の有力寺社は、その寺社領荘園に頭役を課し、その住民に経費などを負担させて祭会を経営していたが、荘内の武士の対捍、荘園領主支配からの離脱の動き、荘園の喪失などにともなって、境内郷や周辺集落の住民に祭会参加を認めてその頭役を負担させ、祭会の経営維持をはかってきた」<sup>(9)</sup>という言葉によってほぼ集約

されるものと思われる。高牧はこれまでのトウヤ制についての研究史を、祭祀頭役制に関するものと祭祀当屋制に関するものとは分類した上で検討を加えており、またその中でトウヤを「頭役を勤仕する頭人の斎忌の場であり、頭役勤仕の準備の場、奉斎の場であった」との見方を示している。萩原に始まるこうした論考は、有力社寺による頭役差定から宮座におけるトウヤ制へという事象の歴史的段階性についての骨子を構築し、現行の民俗事例と歴史史料とを接続して理解させる効果を持った。

さて、これまでに述べてきたトウヤ制に関する研究論考から明示されたトウヤの概念を通観してみるならば、およそ次のようになるものと思われる。

① トウヤは、その起源を有力寺社等の祭祀における舗設的役割に持ち、また本義的にそうした位置に立脚した存在であったであろう事。

② 史料上見られる頭人・頭役・当屋・当人などの記載の多様性は、それらの表現の意図するところによって、その用法が異なっているが故である事。

③ トウヤ制は、主宰（祭祀舗設）者としての「頭」から輪番制舗設者としての「当」へ、また祭祀担当者としての「人」から斎場としての意味を包含する祭祀担当の家を表す「屋」へと、その変遷過程をたどったと考えられる事。

④ 前記の③の過程において、トウヤ制をめぐる社会構造に何らかの変化が起こったであろう事。

これらの四点のうち、殊に三点目には、肥後和男の提示した宮座の展開に伴う「家」への偏重傾向の可能性が問わ



れるであろうし、また四点目については、萩原龍夫らが検討を加えた、寺社等による負担形態の変遷に対する考察が必要とされるものと思う。

さて、以上のような過程を経て形成されたトウヤ制に関する研究視角の先行研究は、当然のことながら以降の研究に多大な影響を及ぼしつつ、その論説は、ともすれば現在までも一定の価値を維持したまま堅持される傾向にある。ただこれらの研究成果は、特に中世期から近世期、そして近現代へという社会変動下における事象の変遷過程については、あくまでも仮説の域を脱しきれていないものであり、さらなる検証が必要とされよう。その具体的方法としては、中世と現行事例との紐帯をなすはずである、近世期についてのトウヤ制に関する史料の精査とその分析であろうし、また現行事例に比しての前近代の様相を対象化するための、可能な限りの事例の遡及的調査であろう。

そこで本稿では、中世期より現在に至るまで断簡なく頭役差定の継続されている竹生島宝厳寺の蓮華会を事例として、現状および伝承、そして史料に記載された様相から、その検討を始めてみたいものと思う。

## 二 竹生島宝厳寺の蓮華会

竹生島については、中世期のものを中心に文献史料の発掘・翻刻が進められ、これまでもこうした史料を使って数々の研究が行われている。また蓮華会についても同様に幾つかの研究報告が出されており、既にその祭儀等については詳細に明示されているものと思う。そこで本項では、これらの研究成果を一部引用しながら、一九九五年に蓮華会の頭人を勤めた〇氏への聞き取り調査をもとにして、頭役を受ける側からの蓮華会の捉え方等について述べてみたいと思う。

竹生島蓮華会の頭役は、行政区画では東浅井郡と伊香郡旧西浅井町、及び坂田郡旧伊吹町の一部となる浅井郡がその差定圏として指定されており、この地域の在住者か、若しくはこの地域の出身者の中から毎年先頭・後頭の二名の頭人が差定されている。これについては、例えば正安元年（一二九九）の「山門集會事書案」の中に、竹生島蓮華会について「然浅井東西兩郡地頭御家人、其外甲乙人、神人宮人勤仕例」との記述があり<sup>(10)</sup>、早くからこうした差定圏が設定されていたものと考えられている。

調査に応じてくれた東浅井郡浅井町野瀬（現長浜市野瀬町）在住の〇氏は、先頭・後頭うちの先頭を勤めたのであるが、先頭は本来、以前に後頭を勤めた経験のある家に差定される習わしとなっているそうであり、〇氏の場合、その本家筋にあたる家が三十年前に竹生島の後頭を受けている事から、今回の先頭の差定となったのだそうである。

〇氏が頭役の差定を受けたのは一九九五年の四月五日である。この日には竹生島の副管長と、蓮華会の世話方とされる東浅井郡びわ町早崎（現長浜市早崎町）からの使者二名が氏の家を訪れ<sup>(11)</sup>、先頭が差した事を告げた後に、白木の箱に納められた差定状が下賜された。氏への頭役の差定に対しては、実は差定される五年ほど前から、早崎の世話方による下運動が展開されていたとの事である。これに関して〇氏は、「自身は浄土真宗の門徒でもあり、弁天様の行事を引き受ける理由は信仰上は全く無く、当初は色々と理由を述べて断り続けていたのであるが、湖北地方に生まれた者として、竹生島の頭役についての特別な思い入れもあり、最終的に受ける事としたのである」との語りをもって頭役を受ける際の自身への説明とされた<sup>(12)</sup>。

その後、四月十六日に〇氏の家ではサカキ入れ（サカキマツリ）と呼ばれる行事が竹生島の副管長以下九名の役員を迎えて執り行われた。この日には、竹生島から弁財天像の入った厨子が頭人の家に預けられるが、その際、使節の一行は直接頭人の家に入る事はせず、頭人に最も近い親戚の家に一旦宿をとり、そこへ頭人が弁天様を迎えに行く

という体裁がとられた。今回の場合は、同じ集落在住で〇氏の本家筋にあたる家がそれにあてられた。〇氏は弁財天像の入った厨子を授けられると、これを胸の前に掲げて持ち、楽僧の音曲に先導されながら集落内を少し練歩き、使節の一行と共に自宅へと入った。厨子は頭人の家に設けられた祭壇の上に安置され、その荘厳が使節らの手によって整えられると、竹生島の副管長によって「サカキ切りの儀」のお勤めがなされた。

またこの日には、別に頭人の家の庭先に作られた仮堂にも性根を入れてもらった。この仮堂は頭役の差定が決定された後に築かれたもので、中には「弁財天」と刻まれた石が祀られており、またその前には池がしつらえられる。そして頭人はこれに朝夕の答拝を欠かさず、頭役を受けた家では、以後永代にわたってこれを護持してゆくのである。

そして弁財天像を竹生島へと還す日が八月十五日である。この日は朝七時頃から、花火の合図によって頭人の親類縁者達が頭人の家に集まって出立の準備などをする。そしてそこから集落の外れまで練り歩いて、残る者達からの見送を受け、車で竹生島への船が出港する長浜港へと向かった。港では、後頭である東浅井郡浅井町草野（現長浜市草野町）在住のM氏の一行と出合い、一緒に定期船に乗って竹生島へと向かった。

竹生島への船での渡御については、現存する二枚の『竹生島祭礼図』<sup>(13)</sup>からかつての様子を知ることができる。江

戸初期頃の蓮華会の風景が描かれたこれらの絵図には、壮麗に飾り付けられた多数の船が、竹生島へと進む模様が描写されている。またこれとは別に享保十八年（一七三三）の「竹生島蓮華会本渡規式」の記述には、頭人が早崎から船をしつらえて出立する事など、船渡御に関する手順が詳細に記されている。これらの記録は、かつてはこの竹生島への渡御が行事の美々しさを強調するかのように執り行われていた事をうかがわせるものである。<sup>(14)</sup>

さて、竹生島に到着した一行は、しばしの休憩の後、先頭・後頭の順に宝厳寺の本堂（弁天堂）への石段を進んで行く。その際頭人は、弁財天像の納められた厨子の扉を開き、胸の前にこれを持って誇らしげに道行きをする。そし

て本堂にて弁財天像を返還し、上納金を納める<sup>(15)</sup>。その後、両頭人をはじめ親族などが列席して蓮華会の法要が営まれる。法要が終ると一同は本坊の方へと移動し、そこで今度は竹生島の側からの接待を受ける。そうしておよそ半年間の勤仕を終えた頭人達は、酒宴の席を楽しみながら頭役の無事終了を喜び合うのである。

竹生島蓮華会の頭役差定に関してであるが、これについては竹生島所蔵文書の中に、永禄三年（一五六〇）から嘉永六年（一八五三）までの歴代の蓮華会両頭人の名前を記した「蓮華会頭役門文録」と、同じく寛永四年（一六二七）から明治四年（一八七一）の間の、頭人の候補者となった者の名前を載せた「蓮華会門文綴」とが残されており、頭人の選定に至るまでの様子を知ることができる。このうち「蓮華会門文綴」には、先頭・後頭のそれぞれの頭人につき三人ずつの候補者の名前が挙げられ、その中の頭人を差定された者の名前には「○」印が付けられているのだが、これについて「竹生島年中行事口授指南書」には、十二月の項の中に「於御殿先頭三人後頭三人ノ姓名ヲ別紙ニ書載年号月日等相記之、年々ノ帳面閉添、偕一寸計リノ紙ニ先頭一人ツゝ書記三人入之一臆御祓ヲ以窺之玉ノ上り候ヲ先達而書記置候名ノ上ニ丸ヲ点シ、次後頭モ又復如ク是シテ其上門ト□相認之」との記述があり、頭人の決定が最終的には神意に拠るものである事がおぼろげに理解される<sup>(16)</sup>。

図1は、竹生島宝厳寺蓮華会の頭役差定圏と、実際に頭役を差定された地域を現行の行政区割りに当てはめて示したものである。この図を作成するにあたって基本とした資料は、郷土史家の谷口實氏が、先述の「蓮華会頭役門文綴」と「蓮華会門文綴」とを元に、独自に調査された明治以降の頭人名を書き足して筆記した「蓮華会頭役記録」である。この記録には、永禄三年（一五六〇）から昭和六十三年（一九八八）までに頭役を差定された先頭と後頭の名前と在所とが年代順に記されている。「永禄三年 先頭 浅井下野守久政」に始まる同記録は、寛永年間までは断簡が目立つものの、以降は現代に至るまでほぼ切れ目なく頭人の名前が記されている。年代による頭人の差定される傾向などに

数字は頭役が過去に差定された回数を（先頭／後頭）の順に示したもの

■は史料に示された蓮華会の頭役差定圏を表す

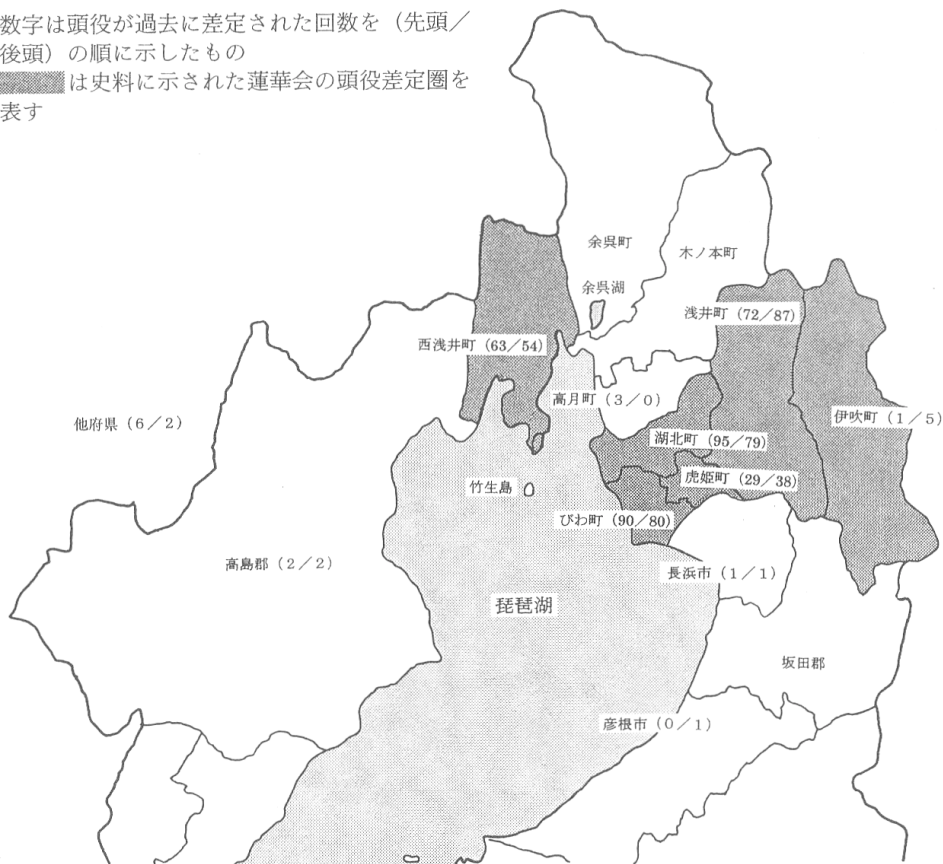


図1 竹生島宝厳寺蓮華会頭役差定圏図

については改めて検討してみたいと思うのだが、図を見る限り、蓮華会頭役差定の様相は一部の例外を除いて中世期までに設定された東西両浅井郡にほぼ集中していることが見て取れよう（17）。つまり竹生島の蓮華会に関しては、中世期以来の枠組みが近世近代を通じて保持されたことが、図上からはうかがわれる。中世の権門寺社による支配体制が崩壊し近代を迎えてもなお、こうした差定圏が維持されつづけたという点において、これは非常に興味深い事例と言えよう。

竹生島の頭役を差定される事は、差定圏である旧東西浅井郡一帯などでは大変名誉な事として受け止められており、頭役を受けた家を「竹生島の頭が差（指）した」もしくは「竹生島の頭が立った」として誉めそやしたりもする。実際、蓮華会の頭役を差定されることは富貴の者の証であり、なお且つ信心の心篤き者として近隣にその名を知らしめることができる。これら

の評価は、当然その後の頭人およびその一族にも優位に作用し、場合によっては自身の生業の経営を助け、あるいは代議士などへの出世の道も開かれるのだという。

しかし一方で、竹生島文書には、中世期の史料の中に頭役の拒否に関する文献が幾つか残されており、蓮華会にかかる莫大な費用をめぐって、差定する側とされる側との間で幾度かの争論があった事がうかがわれる<sup>(18)</sup>。ただ、「蓮華会頭役門文録」等を見る限りにおいては、例えば天保十一年（一八四〇）の仙洞御所（光格天皇）の崩御に伴う行事の延期等の理由を除いて、少なくとも正保二年（一六四五）から現在に至るまでは、蓮華会そのものは続けられていたようである。

ただし、その間の頭役差定が遺漏無く行われていたかどうか、そして「蓮華会頭役門文録」への記載以前の行事遂行の状況等についてなども、今後の史料研究の進展を待たねばならない。また、明治の神仏分離によって蓮華会の帰属が宝厳寺と都久夫須麻神社との間で争論が持ち上がった経緯もあり<sup>(19)</sup>、現状と前近代の様相とを無批判に直結させることにも慎重であらねばならない。なおかつ、中世から近世、そして現在へと時代が進み行くにつれて、頭役差定を受け入れる村落社会の側にも何らかの変質があったことも、当然考慮に入れる必要があるだろう。

### 三 トウヤ制研究の問題点と頭役差定

以上、現状確認し得る頭役差定事例のひとつとして、竹生島宝厳寺の蓮華会頭役を取り上げた。頭役差定による行事が中世的世界観をその形成の背景に持つことについては、先に示したトウヤ制に関する先行研究の成果などにも述べられてきたのだが、竹生島の蓮華会に関しては、残存する史料の内容を見た限りでは、これがほぼ裏付けられるも

のと思われる。つまり現行事例としての竹生島蓮華会に、我々は中世社会の枠組みの残像を見聞することが可能ということになるのだが、そうなれば、この頭役差定の事例とトウヤ制祭祀と呼称される事例との間に、位相的関連性が構築し得るか否かが今後の検討課題となるものと思う。そこで次に、トウヤ制に関する現行事例の分析によって導き出された論考について、その幾つかを検討し、史料的世界との対比の中で問題点を抽出してみたい。

トウヤ制に関する民俗学及び関連諸学による先行研究は、宮座との関連の中で触れられることが大半であった。例えば坪井洋文は、宮座とトウヤとをほぼ同値に捉えて分析を進めており、トウヤ制祭祀の中心となるものが農耕儀礼であって、これらの事例が「歴史的にも口頭伝承の古さを越える時代性を持ち、しかも集団的な規模で伝えられてきたことは意味が大きい」<sup>(20)</sup>と述べている。こうした見解を見る限り、坪井には、宮座で展開される儀礼の中にいかに古態が包含されているかという点にしか関心がなかったものと拝察されるが、いずれにしてもトウヤそのものに着目した研究はこの時点では示されていなかった。

その後、トウヤ制は宮座を類型化する上での条件と目されるようになる。高橋統一などは、「当家（賄番）の制度はどの地域の宮座でも、ほとんど例外なくみられ（中略）やはり概念としては一応、「当家制」として一括してよからう」<sup>(21)</sup>と述べて、宮座概念規定の指標の一つとしてトウヤ制を位置付けている。

当時の宮座に関する研究は、村落構造論や村落類型的な論考を機軸に進められていたと思われるのだが、こうした研究動向の中で、蒲生正男が「頭屋制村落」という位置を提示する。蒲生は、「『頭屋制村落』は神社祭祀や葬儀の執行をむしろムラ存立の第一義的目的としているものである。それは定着的な、そして各戸の自立自存が可能であるような、安定的な農耕を基盤として成立したもの」<sup>(22)</sup>とする。

以上のようなトウヤ制祭祀を基準とした村落の類型的な把握は、松本誠一による「とうや図」の作成をもって一応

の完結を見るに至る。松本は「とうや」というのは、伝統的地域社会であるムラやマチ内の共同祭祀、あるいはいくつかのムラやマチを含む範囲での祭祀や宗教的行事で中心的な役割を受け持つ、一種の祭祀担当職である。とうやの形態は多様であり、中には世襲的な常頭屋と呼ばれる形態もあるが、概して成員の内で一定の条件を満たす個人かイエが交代制、輪番制、当番制でその役に当たるのを特色としているとうや制というのは、そうしたとうやと、とうやを選出する範囲内の社会との一定の社会関係を意味している」<sup>(23)</sup>との概念規定のもとで「家格とうや型」「家格年齢とうや型」「年齢とうや型」「氏子全員とうや型」の四類型を示し、これを日本地図上に分布図として展開して見せたのである。

この後、宮座を主題とする研究が沈滞化したこともあり、事例分析を中心とするトウヤ制に関する議論の伸展はさして見られない。蒲生の論は「各戸が自立自存」した「安定的な農耕」を基盤に実質的平等を実現したものが頭屋制村落であると述べている点を見ても、これが前近代の社会を意識して打ち立てられた論でないことは自明である。また、松本の「とうや図」に至っては、昭和三十七年から三十九年にかけて実施された「民俗資料緊急調査」を基に作成されたものであり<sup>(24)</sup>、こうした項目調査から日本全体にわたる歴史的深度を推し量ることは、かなりの危険を伴うものと推察する。

これらの論考を見る限りは、肥後や萩原らの打ち立てた「有力社寺による頭役差定から村落のトウヤ制祭祀へ」という歴史的変遷過程についての仮説に対する裏付けは、事例研究の側からはほとんどなされていないということになる。もちろん、冒頭に述べた菌部による課題設定に対しても、何らの解答も示し得る土壤がないのだ。

## おわりに



本論では、頭役差定の事例を民俗誌的に記録することを第一義とし、その延長として、これまで進められてきたトウヤ制祭祀研究に新たな視角を与えることを目的とした。これまで宮座儀礼やトウヤ制祭祀に関する個別の記録は多数が世に出されてきたのだが、大社寺による頭役差定の事例を民俗誌的に書き留めたものは意外に少ない。宮座にしてもトウヤ制にしても、これらが歴史的過程を経て構築されてきた事例であるとされる以上、史料等の分析を抜きにこれを語ることはできないと筆者は考える。それは当然、事象の分析には前近代の社会的背景にも配慮をすべきだということなのだが、これまでの民俗学的研究には、そうした視点が欠けていたのではあるまいか。

例えば竹生島の蓮華会に見られる頭役差定について、和田光生は、滋賀県の湖北地方に濃厚な分布を見るオコナイと呼ばれるトウヤ制祭祀との関連を指摘し、オコナイ行事の分布地域が、宝厳寺をはじめ己高山や大吉寺や菅山寺といった各霊場寺院による頭役の差定圏と重なることに注目し、「オコナイの形成にあつては、仏教的影響が不可欠であるが、その形成、もしくは維持の要因として、地方霊場寺院とその関連末寺の影響力が大きかった。この中での紐帯の象徴として、地方霊場寺院行事の頭役制による奉仕を上げることができよう」<sup>(25)</sup>と述べて、頭役制からトウヤ制へという事象の変遷過程について、より具体的な推論を企てている。

現時点での研究段階では、現行事例と中世史料より復元された事例とを結ぶ、近世期の様相が完全に明確にはされておらず、残念ながら和田の論考は推論の域を出ない。しかしながら、現在伝承されるトウヤ制事例を考えるにあたり、こうした発想を持つことには意義があるものと思われる。

従来の民俗学は、古代への遡及や村落社会の類型化に固執して、前代の社会を正視することは少なかったように見受けられる。竹生島蓮華会の頭役差定の事例は、差定される範囲や行事の内容を考えても、一村一落への視点だけで収

拾されるものではなく、まして現状の調査のみで決着のつく話でもない。我々は、先人によって打立てられた解釈をただ鵜呑みにするのではなく、批判的精神も兼ね備えつつ検証してゆく必要に迫られているものと思う。

# 【註記】

(1) 藺部寿樹『日本中世村落内身分の研究』(二〇〇二年 校倉書房) 一一四—一一五頁等参照。

(2) 「トウヤ」の記述をめぐっては、研究者が主張する立場によって「頭屋」「当屋」「頭家」など充当される用語が異なる。例えば豊田武は、「個人を単位とせず、一家を単位とする「頭屋」の語が現れたのは、近世における家父長制確立の一つの現れと認められるが、後には「頭人」「頭屋」もその本来の意味を失って「当人」「当屋」といわれるようになった」(豊田武「中世における神社の祭祀組織について」『豊田武著作集五・宗教制度史』一九八二年 吉川弘文館 所収)と述べ、「頭」と「当」の字の用法が社会的背景の変遷と共に移り変わっていった可能性について言及している。筆者も現段階ではこれに近い考えをもっているのだが、未だ結論に至らざるをもって、本論では「トウヤ」と表記することとする。

(3) 中山太郎「當屋考」『藝文』一〇—五・六 一九一九年 四六七頁参照。

(4) 中山太郎「宮座の研究」『社会学雑誌』六 一九二四年(『日本民俗学 一・神事篇』一九七六年 大和書房 所収)二三七頁参照。

(5) 肥後和男『近江に於ける宮座の研究』一九三八年 東京文理科大学(一九七八年 臨川書店より復刻)一九六—一九七頁参照。

(6) この他にトウヤ制に関する主な研究論文としては、豊田武「中世に於ける神社の祭祀組織」(『史学雑誌』五三―一〇 一九四二年 後に『豊田武著作集』五 一九八二年 吉川弘文館 所収) 和歌森太郎『中世協同体の研究』(一九五〇年 弘文堂 後に『和歌森太郎著作集』一 一九八〇年 弘文堂 所収) 小野祖教「頭の考証―宮座の問題として―」(『宗教研究』一六〇―一六一 一九五九年―一九六〇年) 同「頭と当の混用について―座制の問題について―」(『國学院雑誌』六一―五 一九六〇年) 原田敏明『村の祭と聖なるもの』(一九八〇年 中央公論社) などが挙げられる。

(7) 萩原龍夫『中世祭祀組織の研究』一九六二年 吉川弘文館 七〇頁参照。

(8) 萩原「一九六二」七五頁参照。

(9) 高牧實『宮座と村落の史的研究』一九八六年 吉川弘文館 七八―七九頁参照。

(10) 「山門集會事書案」(『市立長浜城歴史博物館年報』二号 所収) の内容は以下の通りである。

「西塔事書」(端裏書)

正安元年三月五日山門集會事書

可被触遣近江國淺井兩郡生湯

以下神人等事、

右、竹生嶋蓮華会頭役者、為慈恵大師

御興行、山門三箇大事其一也、然淺井東

西兩郡地頭御家人、其外甲乙人、神人宮人

勤仕例無其隱者也、就中、塩津庄住人弥

太郎男、号西塔釈迦堂六十六人神人、大師

御興行神祭例捍留候由事、太以下可然、

若令本山忽諸事書者□、任先例可致其

沙汰者也、仍衆儀一揆候也而已、

(11) これについて「竹生島年中行事口授指南集」(『日本祭礼行事集成』八 所収)には、早崎に加えて、下八木村・富田村(現長浜市下八木町および富田町)の両村にもこうした役目の分担がある事を記している。

(12) 頭人の資格については、現在では高潔な人格者で竹生島に信仰心の厚い人物ということになっているが、例えば「竹生島衆徒目安状案」には、頭人の対象を「裕福之人」とし、また「前天台座主義円書下」(『大日本佛教全書』二五 史傳部四所収)ではこれを「器用」の人としている。「竹生島衆徒目安状案」(『竹生島宝巖寺』一九九二年 市立長浜城歴史博物館 所収)の内容を以下に示す。

#### 「目安」(端裏書)

##### 目安

##### 江州竹生島衆徒等勤言上

右、當寺六月蓮華会者、圓融院御宇、依為、天下大旱魃

請雨之御祈被下 勅宣於慈恵大師、於日吉大宮精誠御禱之刻、

恭蒙権現之靈夢、於当嶋奏舞樂御体供養并誦法華妙文

被修此法会之間、忽降雨而国土豐饒万民快樂、是併非寺中之依怙、  
且天下御祈禱、且率土之安泰也、自爾以来浅井東西両郡為頭役  
于今無斷絶者也、爰去年殊更為旱魃致精誠之懇祈之处、浅井  
西郡字五坪之栗間子息（不知實名）、依為裕福之人令差定处、及難渋  
令闕怠之段、菅匪闕当寺之神役、剩閣天下之御祈禱之条、不恐  
神慮偏令輕 公方申上者、此時無御治罰者、向後之法会退轉  
勿論也、就中神事奉行依無沙汰令遅引上者、於向後者改易奉行、  
為寺中可致益法差定之由、預速ニ快之御成敗、弥欲致請雨撫  
育之御祈禱之旨、衆徒等謹言上

応永廿八年二月 日

（13）『竹生島祭礼図』は東京国立博物館と大和文華館がそれぞれ一点ずつを所蔵している。

（14）「竹生島蓮華会本渡規式」は長文のため掲載を見送る。同史料については長浜城歴史博物館図録『竹生島宝厳寺』（一九九二年  
市立長浜城歴史博物館）に翻刻文が掲載されており、参照されたい。

（15）具体的な金額の記述は控えるが、宝厳寺への上納金を含めた蓮華会における頭人の負担金額は、仮堂の建立や謝礼等も含めると  
と五百万円は下らないのだという。

（16）註14に同じ

（17）図中に示された差定圏以外への頭役差定の例のうち、彦根市と長浜市、そして他府県に差定されたものは、いずれも時代が昭

和に入ってからのものである。

- (18) 蓮華会頭役の拒否については、先の註記中に挙げた史料以外にも幾つかが散見される。また「蓮華会門文綴」にも、殊に近世中期の部分を中心に、頭人名の下に「規式不勤之」といった記載が目立つようになる。

- (19) 竹生島における神仏分離の様相については、佐々木孝正「竹生島における神仏分離について」(『仏教民俗史の研究』一九八七年 名著出版)や池田宏「近江国竹生島における神仏分離をめぐる史料」(『中央史學』七 一九八四年)などを参照されたい。

- (20) 坪井洋文「西日本におけるトヤウ祭祀の儀礼的特質―いわゆる〈宮座〉の類型的研究―」(『國學院雜誌』六五上 一九六四年 六一頁参照)。

- (21) 高橋統一『宮座の構造と変化―祭祀長老制の社会人類学的研究―』(一九七八年 未來社) 五三頁参照。

- (22) 蒲生正男「日本のイエとムラ」『世界の民族一三 東アジア―日本・中国・朝鮮』一九七九年 平凡社 四三頁参照。

- (23) 松本誠一「とうや制の類型と分布」『東洋大学大学院紀要』一九 一九八二年 二一頁参照。

- (24) 松本は「民俗史料緊急調査」の基礎資料となった調査票より、「祭」の項目に着目して「とうや図」を作成している。同調査票の記入要領には「とうや・とうもとが中心になって行なう祭の組織があったか。組織の名称・加入・脱退・規約・しきたり・とうやの家筋はきまっていたか、祭の費用はどのように負担していたかなどを記し、現行のものには○をつけること」「松本一九八二」と記されている。トウヤそのものの概念規定が曖昧な段階で、全国一律に行なわれたアンケートにどの程度信用を置くべきか考慮する必要があるう。

- (25) 和田光生「湖北オコナイの成立について―地方霊場寺院と村落寺院の影響―」(『京都民俗』六 一九八八年 参照)。

## 第二節 江州浅井郡大吉寺の放生会と頭役差定

### はじめに

滋賀県の湖北地域、旧東浅井郡浅井町大字野瀬（現長浜市野瀬町）の地にある寂寥山大吉寺は、平安時代初期の創建を伝えられる天台宗の古刹である。現在では本堂や山門の他、わずかな建物が山中にひっそりと建つのみなのだが、かつては現在の寺域の背後にそびえる天吉寺山山を中心、「高山能構五十坊之所候」<sup>(1)</sup>と称される程の繁栄を極めていたと伝えられている。

この大吉寺の歴史を今に伝えるものとしては、山上の遺構の他に、わずかばかりの古文書の類が現在の大吉寺や麓の野瀬の集落の人びとが結成する保存会によって保管されているのみとなっている。本節では、大吉寺で執り行われる頭役差定による行事「放生会」を検証するにあたり、同寺に現存する古文書の中から、「大吉寺縁起」と呼ばれる成立年代未詳の文書について、その史料の記述された背景などにも目を配りながら、若干の考察を行ってみたいものと思う。

### 一 大吉寺沿革―放生会を中心に―

さて、「大吉寺縁起」を取り扱う前に、先ず本項では大吉寺の沿革について、残された史料や伝承等からその概要について見てゆこうと思う。なお、ここでは大吉寺の存立基盤とも言うべき放生会の様子を中心に、その変遷の過程を



**写真1** 差定状を頭人の家に届ける大吉寺の使節一行（1995年撮影）

大枠で押さえるに留め、大吉寺の歴史的展開については、「大吉寺縁起」などの文書を用いて検討する次項に譲りたい。

大吉寺へは野瀬の集落から東側にそびえる天吉寺山（標高七五〇メートル）へ、大吉寺川沿いの谷筋を上流に小一時間程登ると到達する。その開創は貞観七年（八六五）とも伝えられ、かつては大吉寺山の山頂近くに数多くの僧坊を持つ大寺院であった事が、伝存する数点の古文書などよりうかがい知れる。また昭和九年（一九三四）の調査報告書によって、本堂や経堂、鐘楼などの跡と思われる四棟の建物の遺構や子院が建てられていたらしき場所も確認されている。

現在の大吉寺は、寺跡からはやや下った天吉寺山の中腹付近にあり、本堂と山門、そして庫裡と宿坊だけが森の中にひっそりと建つのみで、往古の面影を偲ばせるものは残されていない。訪れる者も少ないこの寺の維持管理は、住職と野瀬の集落を中心とする信徒組織によってなされている(2)。

彼等は必ず野瀬の集落の中から選ばれている。総代の任期は四年間で、任期ごとに半分の四人ずつが、集落の合意にもとづいて野瀬の区長の指名という形で改選されてゆく。この信徒総代の八名が、例年九月十五日に大吉寺で執り行



われる「放生会」の頭役差定について重要な役割を果たすのである。

大吉寺の放生会は、別に「虫供養」とも呼称され、野瀬を含む旧上草野村の九ヶ字（高山・寺師・西村・草野・太田・郷野・鍛冶屋・岡谷、そして野瀬）の中から一名の頭人を差定し、寺に対しての勤仕を求めるというトウヤ制の行事である。放生会に関わる頭役差定については、慶長十三年（一六〇八）から明治四十年（一九〇七）までのおよそ三百年にわたる頭人の名前とその出身村、頭役差定を行なった時の使節の名前、そして所々に頭人が納めた料物の内容や額などを記した、『御行帳』なる文書が信徒組織の申し送りで伝えられており<sup>(3)</sup>、差定圏等に関してある程度の追跡調査が可能となっている。

『御行帳』によると、頭人は毎年必ず差定されており、記載開始から終了に至るまでの間に断絶等の箇所は一切見られない。そして何よりもこの文献が明示する興味深い事項は、記載された三百年間の頭役が、現在の差定圏である旧上草野村とは全く別の地域に差定されていた事である。

『御行帳』に見られる大吉寺放生会の頭役差定範囲は、明治の旧行政村では田根村と呼ばれた地域のうち、高畑、野田、池奥、北野、黒部、力丸、竜安寺、瓜生、谷口、北野、小室、木尾の十二カ村<sup>(4)</sup>（ただし田川・須賀谷の二字はこれに含まれていない）と<sup>(5)</sup>、同じく旧湯田村に属した八嶋・大依の二カ村である。そしてこの差定圏は、旧田根村の高畑に鎮座する波久奴神社（萩野神社）の氏子祭祀圏と合致するのである<sup>(6)</sup>。

この波久奴神社については、『興福寺官務牒疏』の「波久奴神」の中に「在田根郷。號萩野明神。祭所大物主神。大吉寺鎮守。社僧二人、神人七人」との記録があり<sup>(7)</sup>、またこれに関しては、明治初期の神仏分離令以前に波久奴神社の境内に神宮寺と呼ばれた密教系の寺院があったという伝承が地元に残されている<sup>(8)</sup>。

こうした事例は、田根村の前身である田根庄が大吉寺の支配域ではなかったかとの推測を生じさせるが、事実、文

安四年（一四四七）七月十六日の「山門西塔院釈迦堂閉籠訴訟條目」の中には、「田根庄田地」が仁治年間（一二四〇〜四三）以来「江州大吉寺領」であるにもかかわらず、畠山氏が文安元年（一四四四）より押領を続けている事が訴えられており、田根庄が大吉寺の支配下にあった事をうかがわせる<sup>(9)</sup>。またこれに関しては『久我家文書』に久我家がこの地の領家として、その維持に努めている様子が記録されており<sup>(10)</sup>、支配権をめぐる当時の複雑な状況が推察される。

その後の大吉寺は織田信長の勢力による焼き打ちに遭い、全山焼亡の憂き目に曝されている。『信長公記』の元龜三年（一五七二）の項には「（前略）草野之谷是又放火候、并二大吉寺と申して高山能構五十坊之所候、近里近郷百姓等當山へ取上候、前者嶮難のほり難きによつて麓を襲はせ、夜中より木下藤吉郎、丹羽五郎左衛門、うしろ山続きに攻上、一揆僧俗数多切捨」<sup>(11)</sup>なる記述が見られる。

そして大吉寺は、近世期を迎えた段階で全ての寺領を喪失したらしく、享保十九年（一七三四）頃に成立したとされる寒川辰清の『近江輿地誌略』には、「寺領三千七百石ありしに、浅井三代の乱に焼失、是により寺領も失せ今後に一寺と成て天台宗たり、寂寥山大吉寺と號す」<sup>(12)</sup>と、記されている。その後の大吉寺は、『御行帳』に残る頭人の供奉等によって、辛うじてその命脈を現在まで保ってきたと考えられるのである。

さて、『御行帳』への頭人の記載は、明治四十年（一九〇七）を最後に無くなるのだが、それから大正六年（一九一七）までの九年間には、大吉寺の頭役が勤められていなかった事が郷土史家伏木貞三氏らの研究によって示されている<sup>(13)</sup>。そして大正六年以降は、先にも述べた通り、旧上草野村の九カ字が現在までその差定圏として指定されるのである。

この変遷についての記録は、寺側村側のどちらにも残されていないのだが、伝承によると、明治四十二年（一九〇

衰退の一途を辿っていたであろう大吉寺の状況を考えるならば、何らかの補助的機関の無い限り、大吉寺側にそうした権限は無かったものと考えられる。

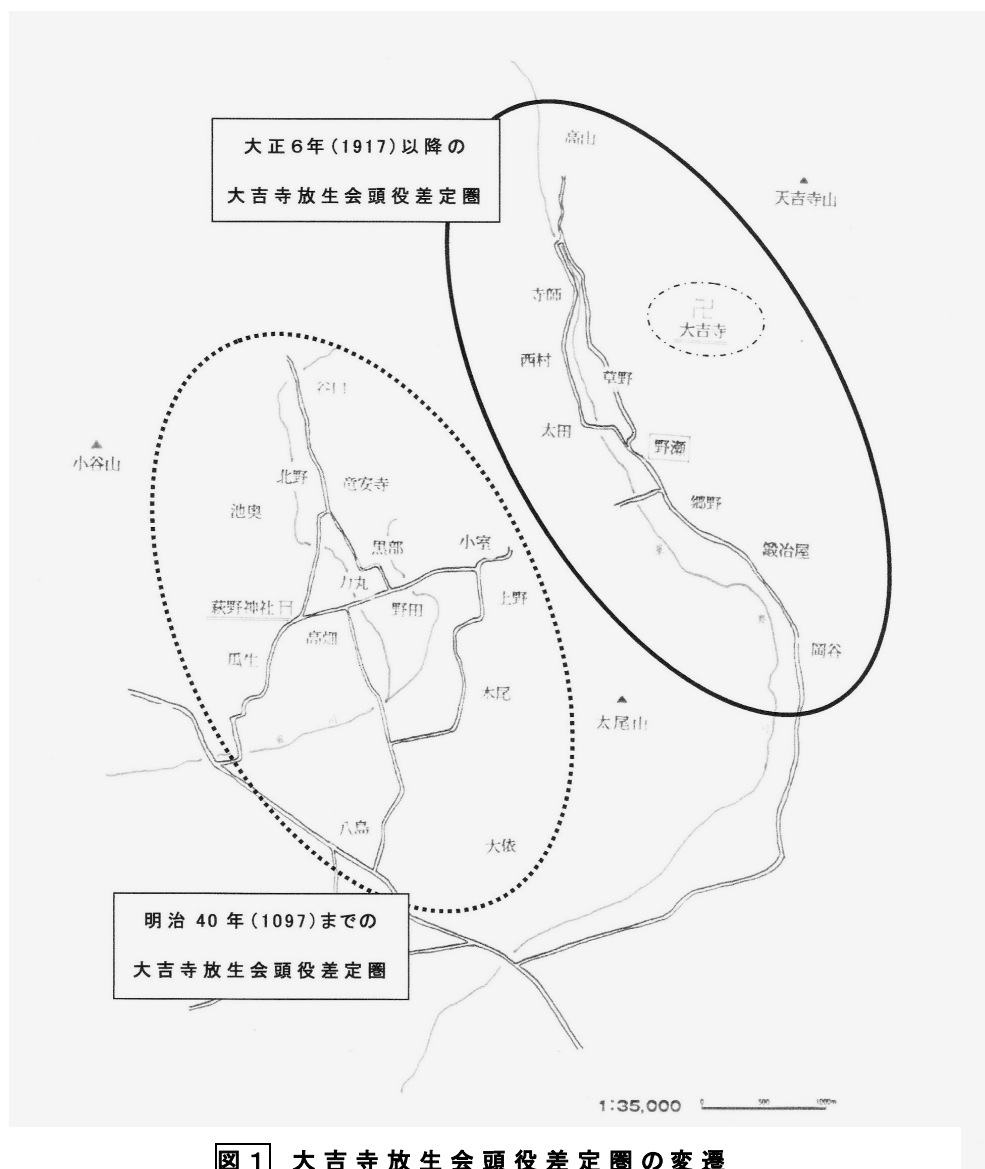


図1 大吉寺放生会頭役差定圏の変遷

九）八月十四日、午後三時三〇分に発生した通称「虎姫地震」によって東浅井郡一帯が壊滅的な打撃を受け(14)、翌年より、その復興に専念するために放生会を中止したのだが、震災以降差定圏側では莫大な費用を必要とする放生会の頭役を受けるまでに復興する事が叶わず、田根村の村長が大吉寺の所在地である上草野村に對し、以後の頭役を引き受けてくれるよう依頼に行き、紆余曲折の末、現在の体制になったのだと言われている。

この頭役差定の中絶が、寺側と差定圏側のどちらの意志によって決定されたのかは不明であるが、

そしてこれ以降の放生会の行事は、それまで野瀬等の上草野村の集落が中心となって、大吉寺で勤められてきた虫供養<sup>(15)</sup>の法要と合同で執り行われる事となったようである。故に現在では、大吉寺の放生会のことを別に「虫供養」とも呼んでいる。

ここで興味深いのは、野瀬の集落において組織される大吉寺の信徒総代が、放生会の起源の説明として、寺に伝わる「源頼朝御判物」を掲げている事である。この古文書は別名を「大吉寺虫供養文書」<sup>(16)</sup>とも呼ばれ、本来は虫供養に関するお布施を集める事を合法化させる効力を持つものである。この史料の詳細については後述するが、こうした文書が放生会の前面に提示されるという事は、差定圈の変化に対して何らかの意志の確認作業が必要視されたからであるとも考えられよう。一連の頭役差定圈の変遷は、こと祭祀形態の変化にとどまらず、それぞれの村落社会の構成に対して、その意味を問い直す機会となったものと思われる。

以上、大吉寺をめぐる歴史的な変遷過程について、その最大の法会である放生会の展開と、これに頭役の差定圈として携わる在地との関係性を中心に見ていった。大吉寺の放生会そのものの起源については定かではないのだが、少なくとも『御行帳』の記述の開始される慶長十三年の段階において、既に頭設差定のシステムが完成されていた事は自明であろう。問題はこうした放生会の維持が、如何なる勢力、または如何なる時代背景をもって為されていたのか、という点に絞られるものと思われる。

では次に「大吉寺縁起」の成立について、大吉寺のおかれてきた種々の状況や頭役差定等の問題を視野に入れつつ検討を進めてみたい。

## 二 「大吉寺縁起」の成立とその背景

五来重によると、寺社縁起とはその開創を不思議な（縁）によって神仏が発（起）出現する奇跡として語るもので、それ故に縁起の内容は時空を超え歴史を無視した形になり、その荒唐無稽さが縁起を実証的な研究の圏外に押し遣ったのだという<sup>(17)</sup>。確かにこうした指摘は従前の寺社縁起に対する通念として在ったものと思われる。

縁起を研究対象として取り扱う場合について、桜井徳太郎は①宗教性と文学性、そして美術（芸術）性の三者がどのように縁起の中に絡みついているのか、②縁起はどういう実用的価値をもっていたのか、③縁起に含まれた虚妄の多い荒唐無稽性をどう処理するのか、という三つの検討課題を提示しているが、これらの三点は縁起の成立とその後の変遷過程を考えて行く上でも重要な問題となるものと思われる。そしてさらに桜井は縁起研究の展開について次の様な見通しを立てている。

一つの縁起が成立し伝承されて行く過程には、かならず変化の歴史が伴っている。改めて触れるまでもなく、時代が下るほど寺社の開創を遡らせて説こうとしたり、開基を古い時代の高僧や神話上の祭神にあてようとする作為がはたらく。またその行実や靈驗性は、時代の下るほど潤色の度が加わり、いつそう神秘的となり怪異的となるところが少なくない。この神秘性や怪異性によってつくられた縁起の内容じたい、もちろん荒唐無稽であって歴史的事実となしがたい。しかし、神秘化無稽化したいは歴史的真実であって、われわれはそれを通して歴史を知ることができる。だから荒唐性のゆえに拒否するのは正しい態度ではなくて、むしろ次々と冠せられる被覆をはぎとりながら、原像に迫って行く努力を重ねながら、縁起伝説の歴史的变化を跡づける作業が重要な意味をもってくるのである。

(18)

こうした見解は、縁起を題材とした研究を進める上においての大前提となるものと思われるが、本報告では、主に桜井の言う「歴史的眞実」に着眼点を置きながら、「大吉寺縁起」を取り扱ってゆきたいと思う。

さて、現在大吉寺及び野瀬の保存会組織が保有する信長による焼亡以前の、言うなれば古大吉寺より伝来する文献類（以下大吉寺文書と称す）は、「大吉寺縁起」を含む十五点が残されているにすぎないのだが、このうち年号の記載部分が欠落しているものは先にも述べた「大吉寺縁起」の一点のみであり、他の十四点の文献については、いずれも年月日の記述が見られる。さて、本報告に時期的に関連性を持つ十四点の文書は、年代順に次の通りである。

- ①・源頼朝御判物・その一（文治元年十一月日）
- ②・源頼朝御判物・大吉寺虫供養文書（文治貳年七月七日）
- ③・源頼朝御判物その二（文治貳年十一月十三日）
- ④・一切經安置祈願文（弘安八年五月日）
- ⑤・大吉寺勸進状（暦応元年十月日）
- ⑥・足利尊氏祈祷状（観応二年九月二日）
- ⑦・足利義詮禁制（観応二年九月二日）
- ⑧・足利尊氏感状（観応二年九月五日）
- ⑨・足利義持御教書（応永廿五年十一月二日）
- ⑩・大吉寺諷誦文（応永廿九年五月十日）

- ⑪・足利義教祈禱状（永享八年四月九日）
- ⑫・足利義政祈禱状（長祿三年十二月二日）
- ⑬・足利義材祈禱状（延徳三年十一月廿日）
- ⑭・大吉寺造營疏（享祿二年正月）

このうち享祿二年正月の「大吉寺造營疏」については、その原本が大吉寺側には存在せず、『東浅井郡志』が明治十九年の史局採集の影写本より収録したものが伝わるのみとなっているが、天保十二年（一八四一）の『寺祿分限縁由等言上帳』にはその存在が確認されている事から、文言の内容自体は伝来されているものとして取り扱いたい。ただしこれら成立年代の特定できる文献類の中で、前節でも述べた「源頼朝御判物」と呼ばれる三点の文書については、かねてより『東浅井郡志』や滋賀県史蹟名勝天然紀念物調査會（三輪菊三郎、柏倉亮吉らによる調査）等の研究報告によって、その史料としての信頼性の薄さが指摘されており、筆者も現物を見た観点から、その花押の形状や書かれている文言等からも若干の疑念を払拭し得ない。従って今回の検討からは、これら三点の文書を一旦除外した上で上記の考察を進めて行きたいと思う。

さて、問題の「大吉寺縁起」であるが、これを含む大吉寺文書十五点は、破損が著しい等の理由から現在一般に公開されておらず、先代の住職によって撮影された写真版と、『東浅井郡志』等に収録された翻刻文によってその全体を見るに留まっている。

滋賀県が昭和九年（一九三四）に発行した滋賀県史蹟名勝天然紀念物調査倉の報告書『史蹟』第六卷の「大吉寺址」の項によると、「大吉寺縁起」は「天地一尺二寸、面には金銀の貼紙を以て雲の形を散らしてゐる」とあり、その全文

は以下のようになっている。

天智天皇御宇、近江国愛智郡愛智河、有浮木似觀音像、流水入海随波、天平勝寶七年阿波津、頭沈水足出水、逮于百廿餘年桓武天皇御宇、徹耻職位、内心祈念、夢想有音無形、示云、有阿波津聖像海底為金耀、得夢告帝以參議兼兵部卿正四位下橘朝臣奈良丸遣彼津、有浮像（南山河未也）取上崇像、圓滿天願、故號天吉寺（育阿波津濱）其後經五十余年大同二季夏之比、大洪水流盈浮像高嶋大娘寄家女不生子誓云我有求願成就崇像、時夢像入胎、滿月生男、夫淺井治家至誠心經年序、大娘淺井東郡住草香部、有一禪侶、名安圓、（延曆寺第四座主安恵和尚弟子）、與治家為師檀之間、語夫婦云、像於此東山久絶利潤滿月銜嶺四天仰光、慈雲出溪法界蒙潤、寂寥山上靈崛尤新、遠近人間感應随願、竜門靈異、微妙揭焉寔比觀音利生之地也云々、夫婦随其言、舉此山拂荊棘、削夷巖巔、建立堂塔、安置佛像、爾後貴賤男女、成就願望之故、世俗謂之惣吉寺、是故改號大吉寺、自爾以來、上下運歩、遠近競蹄、房宇並檐、僧侶多住、天臺第十八座主慈恵大僧正者、祈當寺乞子也、故以天元二季、（歲次己卯）四月一日（己酉）、參上大吉寺、即三七日夜御修法、啓白導師大和尚阿闍梨、四王院十禪師延茂大法師、番僧四口、僧長朝、僧中修、僧住好、僧清金、各被物一領、御誦經信乃布廿端、導師楞嚴院十禪師松叡大法師、被物一領、當寺別當源信法師、被物二領、度者一人僧料供米三石、同月廿二日結願、其後恵心僧都、此山結草庵云々、而平治逆亂之時、源家零落之刻故右大將家（于時兵衛佐）隱居當寺之間、寺僧等奉扶特之處、稱謀叛之地、平家差遣追討使、被焼拂一寺畢、其時浮木之靈像、自飛出於炎中住立于雨墮、敢無有損壞、于時住僧阿願房法橋、奉肩之登巖畢、見聞之類感歎不少、一天静謐之後、右大將家為大檀那、被建立堂舍等、九郎判官義經為奉行、被送付造營祈米等云々、仍本堂虹梁稱大檀那奉載彼御名字畢、於塔婆者、追可有御建立之由被成御教書畢（以下闕文）



このように「大吉寺縁起」は、後半部分が欠落している事からその成立年代を大枠でしか捉えることができないのだが、先述の滋賀縣史蹟名勝天然紀念物調査會の報告書は、この文献は書体等より見て室町幕府後期頃のものであるとの判断を下しており<sup>(20)</sup>、また野瀬在住の郷土史家小林善次郎氏は、この文書を一五五〇年前後（天文十九年頃）のものであると位置付けている<sup>(21)</sup>。ここでは「大吉寺縁起」の成立年代に関する先学の研究成果を参考にした上で、大吉寺文書の中から「大吉寺縁起」に先行して成立したと思われる文書を中心に検討を進めて行きたいと思う。

大吉寺文書のうち、年代の特定が可能でなおかつ「縁起」に直接関連する記載の見られる文献は四点ある。そのうち最も古いとされているものは、弘安八年（一二八五）五月日の勸進沙門覺道による「一切經安置祈願文」である。そして以下暦應元年（一三三八）十月日の「大吉寺勸進状」、応永廿九年（一四二二）の一寺衆徒等による「大吉寺誦文」、そして享祿二年（一五二九）の「大吉寺造營疏」となっている。これら文献のうち、第一点目に挙げた「一切經安置祈願文」については、大吉寺中興の祖とされる覺道上人が「令安置一切經於當寺、奉祈華夷靜謐御祈願状」として記したものである。この文書に関しては、古大吉寺本堂跡とされる場所の東側付近に「覺道上人入定窟」と見られる遺構が残されており、そこに覺道上人が唐に渡って一切經を持ち帰り、大吉寺に納めた旨が銘文として刻まれている事からも、当時の文献としてある程度信頼のおける史料であろうと考えられる。以下に願文の内容を記す。

近江國大吉寺勸進沙門覺道敬白

請殊蒙十方檀那廣大助成、令安置一切經於當寺、奉祈華夷靜謐御願状

右當寺者

天智之聖朝江州愛智河之水上、有木形之似聖觀音之像、桓武之御宇、同国阿波津之海底、有金耀之示御夢想之告、因茲遣勅使被見之、有靈像表奇瑞、昔殷朝夢賢相而致世治之明政、今和國夢佛像而滿天願之歡念、則為安彼世尊之像、被建此天吉之寺、大同二年九夏之天、鴻水漲來、懷山襄陵鴈宇流失有名無跡、上侶各悲下民其憂、而浮像出於逆浪聖容寄于高嶋、利生日新而遠近歸依心之思弥切、弘誓海深而波浪不能没之願早甄、於其有止住之門名安圓、有結緣之檀那號治家。各廻兩人之丹誠、欲飭一堂之華構、今占淺井郡之邊土、新立大吉寺之甲區、東望則有雲嶺之聳、如翫常在靈山之莊嚴於心中、西顧亦日想之觀忽縮十萬億土之依正於眼前、觀與天之自然妙有寔是地之奧區神秀者歟、盤折到山嶺、誰謂有嚴窟則觀音利生之地也。大乘相應之所也、多年歸敬之輩、皆離惡趣、一度豫參之人、早成所願之誰不運歩、知之誰不致誠哉、然間斯寺有雖有數ヶ宇之堂舎、覺道無歎一切經之安置、仍偏憑檀越之結願、欲遂渡唐之宿望、不知凌万里波濤令到他州、又不知失一期之運命、不歸本朝、若歸本朝全使者、今生則得為大願成就之人、若亦於他州令没者、來世尚得為此願勸進之身、死生雖有悞時願行永無盡期、覺道自發願之始、併拋名利之心情、致廻尚之信、普祈衆生之鮮脱、然而雖有渡海之志更無用途之力、三方雖完、不可支、咒於半破乎、一鉢雖滿、不可罩、咒於屢空乎、只蒙十方諸施主之助成、可致吾寺一切經之安置、百川之導細流、則三千尺之煙波森漫、一簣之積撮土亦数万仞之雲峯嵯峨、此義之外又何憑乎、就中觀音薩埵垂跡之地也、蓮臺之來迎無疑、建久幕府助成之寺也、柳營之奉加有便、云恰云裕不可不信、凡厥各與一善之輩須成二世之願矣々々莫忽々々敬白

弘安八年五月

目勸進沙門覺道

敬白

(22)

この「一切經安置祈願文」の記載内容と「大吉寺縁起」のそれとを比較するならば、先ずその共通点としては①天

智天皇の御世に近江国愛智河にて観音像に似た「浮木」があがったとされる事、②桓武天皇の御世にこの「浮木」が霊夢によって阿波津（現在の大阪市栗津の地と推定される）の水辺で発見された事、③この像を一寺を建立して安置し、その寺院を「天吉寺」と號した事、④大同二年（八〇七）夏の洪水によって像が流された事、⑤その後像が高嶋の地に流れ着いた事、⑥僧「安圓」を開山とし、「治家」を檀那として現在の場所に大吉寺が創建された事、⑦大吉寺が鎌倉幕府（右大将家）の庇護の下にあったという事、など大きく七つの点が挙げられる。

一方両者の相違点としては①「縁起」によると、阿波津で「浮木」が発見されたのは天平勝宝七年（七五五）の事であり、その際勅使として橘奈良丸が派遣されたという事、②「浮像」が高嶋の地に流れ着いた際、「縁起」の記載には「高嶋大娘」の懐胎伝承が加味されているという事、③「一切経安置祈願文」では高嶋の地に居た僧安圓が結縁の檀那治家と共に浅井郡に一堂を建てたのに対し、「縁起」では「高嶋大娘」の夫「浅井治家」が、旧知の「浅井東郡住草香部、有一禅侶、名安圓」に開山として「建立堂塔、安置仏像」をさせしめた事、等の点が挙げられるものと思う。

その他に「縁起」では、「一切経安置祈願文」の記述中には見られなかった様々な事項が現れる。例えば現在の山号である「寂寥山」の文字や、「慈恵大僧正」が天元二年（九七九）四月一日に大吉寺に参上したのをはじめ、恵心僧都がこの地にて草庵を結んだ事など数多の高僧名僧の来山の様子、そして平治の乱における宇堂の焼失と鎌倉幕府（右大将頼朝）によるその後の再建の模様等がそれである。またその他に平治の乱において寺に火がかけられた際、「浮木之霊像、自飛出於炎中住立于雨墮、敢無有損壞」といった伝承が新たに書き加えられている点も注目される。

これらの類似点あるいは相違点について、「大吉寺勸進状」「大吉寺諷誦文」「大吉寺造營疏」の残る三つの文書の記述内容から検討してみると、先ず天智天皇の御世に始まる一連の浮木聖像にまつわる伝承については、細部を除けば全ての文献が「一切経安置祈願文」のラインを踏襲している。ただ暦應元年（一一三八）の「大吉寺勸進状」では、

本尊の「観自在尊靈像」を「自然自作尊体也」とし、天智天皇御宇第六年（六六七）丁卯に粟津辺に精舎を建てて安置し、これを「天吉寺」と号した事と、桓武天皇の御世である延暦元年（七八二）壬戌に洪水によって「水麗額字上洗落天字上一点」され、それ以降寺号を「大吉寺」と改めた事、そして大同二年に再び洪水に襲われた後、貞観初年（八五九）に本尊が高嶋郡に流れ着き、貞観七年（八六五）に大吉寺が創建されたとする記述のある事などが、相違する点として注視される<sup>(23)</sup>。しかしこれら三点の文献と前述の二点のそれとの開山伝承にまつわる最大の相違点は、多少のズレを含むものの「一切経安置祈願文」と「大吉寺縁起」に明確に見られた安圓―治家という大吉寺創建にまつわる二人の重要な人物の記述の欠落にあるものと思われる。

これについて検討してみるならば、仮に「大吉寺縁起」の成立が先学の示す通り室町幕府後期であるとするならば、最古である「一切経安置祈願文」との間に位置付けられると考えられる三点の文献が、安圓や治家の名を欠落させるのは一見不自然なようにも思われる。しかし三点の文献のうち暦應元年の「大吉寺勸進状」はその文書の性格上、開山伝承といった記述に重きを置いた構成になり得ない可能性があり、また「大吉寺諷誦文」についても、先の「大吉寺勸進状」を受けた形で書き表されていると考えられる事から、その記述に追隨せざるを得ないとも考えられる。また「大吉寺造営疏」についても同様の可能性が考えられる。

ちなみに現在の大吉寺において、その開祖と定められているのは「安然上人」で、その際の大檀越は「浅井治家」であるとされている<sup>(24)</sup>。このうち安然上人については、当時の天台僧に安圓なる名が見当たらず、また一方で「安然」が円仁―遍照と続く法統を受け継ぎ、元慶八年（八八四）に遍照の後を受けて元慶寺座主になり、『金剛峯閣一切瑜伽瑜祇経修行法』を著すなどの優れた業績を遺している高僧である事や<sup>(25)</sup>、『續群書類従』所収の「慈恵大師傳」の中に「師諱良源、姓木津、近州浅井郡人也、郡有寺、曰大吉、安然和尚創業之地、而有従湖所湧出之観音靈像」といった

記述が見られる事などから<sup>(26)</sup>、この安然が所謂安圓を指し示すのではとの解釈が行われたものと考えられる。

むしろ本論の問題点としては、「一切經安置祈願文」に大吉寺の開創として記載された安圓―治家の関係が、続く「大吉寺勸進状」や「大古寺諷誦文」、そして「大古寺造営疏」らの文言の中に組み入れられず、それよりも後代の作とされる「大吉寺縁起」の中に、やや形を変えながら再び登場した事にあるものと思われる。そこで次に「大吉寺縁起」の記述様式について検討を加えてゆきたいと思う。

寺社縁起の類型化について、歴史的縁起と物語的縁起、そして補足として密教的縁起の三つの分類方法を示したのは五来重であるが、その説を借りるならば、この「大吉寺縁起」は恐らく歴史的縁起の範疇に含まれるものと思われる。確かに「而平治逆乱之時（中略）平家差遣追討使被焼一寺畢、浮木之靈像、自飛出於炎中住立于雨墮、敢無有損壞」といった記述は、奇伝的な内容を含むものではあるが、これも後の鎌倉幕府との関わりを示す作為的文章と考えれば、縁起の全編はほぼ歴史的事象及び他の文献よりの採取によつて成り立っている。殊に慈恵大師良源の名が現われるくだりは、応永廿九年（一四二二）五月十日の「大吉寺諷誦文」に記されている「慈恵大師之誓願」<sup>(27)</sup>、或は享祿二年（一五九二）正月日の「大吉寺造営疏」における「慈恵大師之誕育勝地、座主僧正之練行靈窟也」<sup>(28)</sup>といった文言からの採取と考えて良いであろう。また「縁起」にのみ見られる「参議兼兵部卿正四位下橘朝臣奈良丸」の名について、『興福寺官務牒疏』の「大吉寺」の項における「然後桓武帝延暦九年橘朝臣奈良麿本願也」<sup>(29)</sup>といった文書を参照したものとも考えられる。つまり「大吉寺縁起」には、様々な寺の歴史的変遷過程が靈驗功德より以上に盛り込まれているのであつて、この点こそが「縁起」の成立を解き明かす上での手掛かりになるものと考ええる。

寺社縁起の変転は、その存立基盤であつた莊園制の崩壊とともに始まり、経営の根本を勸進に依存せざるをえなくなった事にある、とするのは五来重である<sup>(30)</sup>。これに関して桜井徳太郎は「特定の寺院の縁日とか法会の施行の際に

集まり来る檀越や信徒に対し、この寺の靈驗を説くという具体性が何よりも必要であり重要であつた」とし、縁起が個々の寺院における開創の靈異や効驗の歴史を具象的に解説しなければならぬ必然性について述べている。そして桜井はさらに、この点にこそ縁起の在地性や土着性、そして個性が強く滲み出てくる理由が伏せられているとの見解を示している<sup>(31)</sup>。

「大吉寺縁起」は、地域の歴史伝承を包括しているという以上に、地域の実情を巧みに捉えながら成立していった事は容易に想像できると思われる。またこうした歴史的背景が後世の大吉寺及びその周辺に対して、放生会などの機会を通してかなりの影響を相互に与えてきたものと考えられるであろう。

### 三 寺院縁起の成立と在地の情勢——「大吉寺縁起」から——

では最後に、「大吉寺縁起」がどういった時代背景の下において書き記されたのかという問題について、若干の類推を行ってみたいものと思う。

先にも述べた様に、年号月日と作者の記述が見られない事を除くと、「大吉寺縁起」は他の四点の史料と比べても際立った特徴があるという訳ではない。むしろ大吉寺の開山にまつわる伝承は、最古とされる「一切經安置祈願文」の内容を大筋において踏襲しており、また一方で他の三点の文献から慈恵大師と大吉寺との関係性についての記載を拾い出してもいる。そして平治の乱による堂宇焼失から鎌倉幕府による再建に至る様子については、縁起関連の文献中最も充実した内容が記されているのもまた事実である。ところが「大吉寺縁起」には、本尊である観音像の靈驗を示す文言が、他の文献に比してやや少ないかのように受け取れるのである。つまり「大吉寺縁起」を除く四点の史料が

（開山縁起↓観音の靈驗↓勸進の趣旨）といった展開を中心に書き記されているのに対し、「大吉寺縁起」では（開山縁起↓慈恵大師以下の高僧伝↓鎌倉との関わり）といった大吉寺にまつわる歴史の変遷の過程を、それぞれの事象について整合性を持たせながら書き綴っている。

そしてもう一つ注視する必要があると思われる事は、「縁起」を含む「大吉寺勸進状」以降の文書中には、大吉寺と室町幕府との関係が全く記されていないという点である。

大吉寺に対しては、観応二年（一三五）の「足利尊氏祈祷状」を始めとして、以降義持・義教・義政・義材らの足利將軍家によって、感状や祈祷状など都合七通の文書が発給されており<sup>(32)</sup>、將軍家が大吉寺の大檀那であった事は十分に考えられるものと思う。先にも述べたように「大吉寺縁起」の記述形態は歴史の変遷を押さえながら進められているのだが、それにもかかわらず当時室町幕府と緊密な関係にあったと思われる大吉寺が、その縁起の中に関連する記載を行わない事に対しては、当然疑問が生じる。

ここで可能性として考えられるのは、「大吉寺縁起」の成立年代が従前より言われているよりもさらに古く、ちょうど「縁起」の記述が途切れる鎌倉期あたりまでさかのぼれるのではないかという事であろう。しかしながらそれでは五点の文書中最も多彩な内容を持つ「縁起」の記事が、「勸進状」「諷誦文」「造營疏」が書き著される過程でほとんど無視された事になってしまい、何よりも鎌倉期から室町中期にかけて將軍家という安定した後援者を得ていた大吉寺が、縁起を制作して自らの存在を世に主張せねばならない主体的な意義付けが見出せなくなってしまうのである。

以上の点から、「大吉寺縁起」の著された時期は五点の文書中最も後代に位置付けられるべきものと考えたい。そこで次に、「縁起」の成立する背景について考察する必要があるものと思う。

先に述べた足利將軍家発給の文書は、結局延徳三年（一四九一）の足利義材の祈祷状を最後に途絶えてしまう。そ

してそれ以降の大吉寺の趨勢としては、享禄二年（一五二九）の「大吉寺造營疏」に現れる「雖然作區之歳、南北兩郡為胡越之闘、（兩）佐々木作竜虎之諍砌、軍勢既乱亂入寺中、兵火忽炎上佛閣」といった記述が当時の状況を指し示している。つまり幕府権力の衰退と近江国支配をめぐる両佐々木家の抗争激化といった情勢の中で、大吉寺がその存立基盤を次第に失いつつあったのではないかと考えられる。そしてさらに同文書では「求檀越」との文言が見られる事から、その後の大吉寺は足利氏に代わる大檀那を捜す必要に迫られたものと推察される。

こうした点を考慮した上で、筆者はこれらの文献が「一切經安置祈願文」から「大吉寺縁起」へと変遷してゆく過程において、開祖「安圓」の大檀那となった「治家」の名が一旦欠落してゆき、今度は浮木流像による高島大娘の懷胎伝説を伴って、その夫「浅井治家」が大檀那となって文献上に再登場した事に着目する。

「大吉寺縁起」の成立年代が室町後期であるとするならば、それはちょうど東浅井郡一帯を中心とする湖北地方に浅井氏が台頭し始める時期とほぼ一致する事になる。浅井氏は勢力範囲に鎮座する有力な寺院に対して親和的な態度で臨もうとしていたらしく、例えば同じ湖北の地にある竹生島宝厳寺で、頭役差定によって勤められる蓮華会に対しては、永禄三年（一五六〇）と同六年の二度にわたって浅井下野守久政がその頭役を勤めている。また永禄九年には浅井大市殿久松がこれを勤め、浅井氏最後の当主となった浅井備前守長政も、永禄十一年と十二年の二カ年にわたって竹生島の頭役を勤めている事が、歴代の蓮華会の頭人の名前を記した蓮華会頭役帳関係の記載よりうかがえる<sup>(33)</sup>。

本論の前段において、大吉寺が頭役差定によって放生会と呼ばれる法会を営んできた事を述べたが、大吉寺放生会の頭人への差定がおこなわれる範囲となる差定圏が、浅井氏の支配地域であったと推定される田根庄一円であったという事は注視すべきであろう。残念ながら、大吉寺の歴代頭人の名前を記した「御行帳」には、慶長十三年（一六〇八）より以前の記載が無いために、浅井氏時代の大吉寺頭役の様子について知る術はないのであるが、少なくとも



浅井氏の支配下にあったであろう田根庄において<sup>(34)</sup>、頭役差定を行っていた大吉寺に対し、浅井氏側から何の接触もなかったとは考え難い。

中世期における頭役差定に関しては、萩原龍夫などが、これを寺社勢力が荘園に依拠するようになる段階の特徴的な所産と捉え、差定させる主体を荘園的な本所・本家の如きものと想定して、「それはやがて惣村や武士団の発展とともに、自主的なグループの中での互選のようなものになる」との見解を述べているが<sup>(35)</sup>、こうした見解の根拠となる事例については、例えば中国地方の守護大名大内氏による松崎天神社十月会に対する密接な関連性等の事例が報告されており<sup>(36)</sup>、在地勢力がその領国経営浸透の手段として寺社の会式を利用した事は、決して希少な事例ではないと考えられる。

つまり、足利氏の権威衰亡以降、新規の大檀那を求めていた大吉寺と、新興の在他勢力として東浅井郡一帯に勢力を拡大していた浅井氏との間には、利害の一致する土壤が形成されていたのであって、「大吉寺縁起」の記述内容が、そうした背景を巧みに吸収しながら成立していった事は、ある程度の可能性を持つて想像できるのではないだろうか。

### おわりに

以上、「大吉寺縁起」について、主にその成立の歴史的背景について若干の考察を試みた。史料数の不足という圧倒的な制約上、その論証にはいささか飛躍し過ぎる面があった事は否めないが、頭役差定圏の展開、あるいは檀越獲得の手段としての縁起といった視点から同文献を見た場合、「大吉寺縁起」が成立してゆく背景には、在他の情勢が色濃く反映されているのではないかとの推測が成り立つと思われる。

本論は、大吉寺という地方寺院の趨勢について、放生会と呼ばれる頭役差定による行事を一方の支柱としつつも、主に地域史的な観点からその史料分析を試みたものであるが、こうした当時の寺社をめぐる諸相は、他の多くの寺社縁起の成立する要因でもあったものと考ええる。

今後の研究の方向性としては様々な課題が挙げられるのだが、現在までも事例として民間にその残存を見る大吉寺の頭役差定制度と、これを中心として在他との密接な関係性を維持し続けた大吉寺の位置付けの変遷については、本論の趣旨である「大吉寺縁起」成立の背景を探る事によって、多少なりともの分析が可能になったと言えるのではないだろうか。

【註記】

(1) 『信長公記』元龜三年七月廿四日条

(2) 野瀬は、現在ではほとんどの家が集落内に存立する浄土真宗光福寺の門徒であり、残りの家も長浜市湖北町馬渡にある浄土真宗光源寺の門徒である。つまり大吉寺の信徒組織はこの門徒によって構成されている事になるのだが、野瀬の人々にとってはそうした宗派の違いに対する違和感はあまりみられない。

(3) 『御行帳』には他に差定状の書式や祭儀の日程などが記されている。その内容は以下の通り。

御札覚

をもて書御祈祷

何村 尉

觀世音御頭人何右衛門 丈

毎年二月十日ニ指申候

毎年二月三日ニ福牛印ニ遣申候

毎年二月二日ニ御勤申候

毎年御くじ取り日二月八日

毎年御頭人余後日十一月下旬

(4) 『御行帳』には田根村の十二の字以外に小倉村・石橋村・竜岸寺村・大瀧村の名前が見られるが、これらは後にそれぞれ北野・野田・木尾の各村に吸収されており、現在はそれぞれの小字名としてその名残を見る。

(5) 田川・須賀谷の二ヶ字は、明治二十二年（一八八九）の市町村制の実施に伴って田根村に編入されたが、その前身は現長浜市湖北町伊部・丁野・河毛等を含む田川庄の荘園域であった事が知られている。

(6) 波久奴神社（萩野神社）の祭礼は毎年四月三日に執り行われ、先述の氏子圈に田川を加えた十五の字が籤によって交代で神輿渡御の役を果たす。

(7) 『興福寺官務牒疏』の大吉寺にまつわる記述は以下の通りである。

勘録興福寺末寺派社流記

官務並最勝院家配下領知分

近江國 八拾五所

（中略）

大吉寺 在同国浅井郡草野郷。號天吉山。

僧房五十七宇

天智天皇六年、役氏入峰。然後桓武帝延暦九年

橘朝臣奈良麿本願也。始天台宗。後一條天皇天万壽元年。

秋篠寺靈圓僧都中興。自是為法相宗眞言兼宗。本尊浮木觀音大士。

(中略)

波久奴神社 在同郡田根郷號荻野明神。

祭所大物主神。大吉寺鎮守。

社僧二人、神人七人。

(中略)

以上近江国之分也

右所録興福寺派寺末寺社、為官務最勝院家所為領知。末代不可違失之旨、既被官符畢。誠希代格職、謹以奉行之永可拾定者也。

嘉吉元年次辛酉四月十六日、再被拾定置之。

(『大日本佛教全書』八四寺誌部二所収)

(8) 『田根のおこない』(一九八八年 浅井町教育委員会) 八頁等参照。

(9) 『北野神社文書』に見られる「山門西塔院釈迦堂閉籠訴訟條目」には、次の様に記されている。

一 江州大吉寺領、田根庄田地者、仁治以來當知行之處、無謂畠山但州、文安元年以來押領之間、如元可被返濟之由、可有御成敗事。

(中略)

右愁訴雖端多存略、纔録十三個條而已。

文安四年七月十六

- (10) 『久我家文書』所収の暦應二年(一三三九)四月廿四日「室町幕府引付頭人奉書」、康永元年(一三四二)十二月二日「足利直義裁許状」、康永三年(一三四四)七月一日「田根莊雜掌・地頭代連署和興状」、康永三年七月十七日「足利直義裁許状」には、久我家の雜掌と地頭方の佐々木氏との間の貢納に関する争いの様子が記されている。

- (11) 註(1)に同じ。

- (12) 『新註近江輿地志略』(一九七六年 弘文堂書店)一〇二九頁参照。

- (13) 伏木貞三『史蹟大吉寺』(一九五九年 大吉寺史蹟保存会)を参照のこと。

- (14) 『東浅井郡志』(一九二七年 東浅井郡教育会)には、虎姫地震の被害の状況を、即死三〇、負傷二七九、全潰家屋一〇六八、半潰二四七八、と記している。(『東浅井郡志』巻参、六六三頁参照)

- (15) 虫供養については、大吉寺の僧侶が近在の農村を歩き回り、家々の玄関口にて「大吉寺山供養」と唱え、そのお布施を集めていたという話が近在の古老より聞かれた。なお、僧侶の回る範囲については、特に限定されていなかったとの事である。

- (16) 大吉寺所蔵の「源頼朝御判物」三点のうち、通称「虫供養文書」と呼ばれるものの内容は次の通りである。

虫供養毎年無懈怠

可被勤メ近江一国者不及

申六十余州壱石ニ壱合宛

為料米寄附事猶以

山門太郎左衛門可申候如件

文治貳年

七月七日 頼朝（花押）

大吉寺本坊

(17) 五来重「寺社縁起の世界」(『宗教民俗集成六・寺社縁起からお伽話へ』一九九五年 角川書店 所収)三四頁参照。

(18) 桜井徳太郎「縁起の類型と展開」(『寺社縁起』一九七五年 岩波書店所収)四五〇―四五三頁参照。

(19) 「大吉寺址」(『史蹟』第六卷 一九三四年 滋賀県史蹟天然紀念物調査會・滋賀県) 所収。

(20) 報告書では、「大吉寺縁起」の特色について「記すところ間々従前の記録になき説を傳へて、足利末の縁起によくみらるゝ弊をみせてゐる」(一〇八頁)と述べている。また「縁起」の文中に現在の山号である「寂寥山」の記述が新たに見られる事について指摘している。

(21) 小林善次郎『歴史と伝承』(一九九三年) 参照。

(22) 註(19)に同じ。

(23) 「大吉寺勸進状」の内容は以下の通りである。

近江國淺井郡大吉寺住侶等敬白

請蒙十方檀那助成遂本堂造營狀

右當寺本尊者、觀自在尊靈像自然自作尊体也、致潔信者必有感應、譬如明月之移水、成恭敬者定垂靈瑞、猶似寒磬之和霜、因茲昔自天智天皇御宇第六年丁卯、於粟津邊造立精舍、安置本尊号天吉寺以降、經一百十六年後、桓武天皇御宇延暦元年壬戌、洪水時、水灑額字上、洗落天字上一点、故改号大吉寺、其後經二十六年、平城天皇御宇、大同二年丁亥仲夏之候、又依洪水難、

本尊堂舍流失、有名無跡、清和天皇御宇、貞觀初年、流寄高島郡在々処々効驗靈瑞、不可勝計、同七年乙酉、就草野之荊岨、興柏原之草創、題額任桓武聖曆舊勅、号大吉寺、望東則雲嶺峙而峨、浮陀洛山之粧遮眼、向西亦湖水湛而浩々、弘誓如海之說浮心、棲山之禽獸、皆為和光同塵之眷属、住海之鱗甲、悉結八相成道之遠縁、自爾以降、學侶繼跟、行法無懈鎮致一天安穩懇祈、兼抽四海靜謐誠精、星霜雖細、利生日新、爰建武初年閏七月十七日夜、有不慮之子細、伽藍及回禄、縱雖盡一寺之微力、猶難遂半作大功、然間任文治之例、以事由雖可言上當賢將、且欲預十方助成企一堂造營各寮住侶之懇願可蒙施主之合力、彼巨海深無底、不厭涓露之故地也、太山高無極、不讓土讓之故也、半紙不可嫌、集之則可成大聖之居、一錢不可輕、積之亦可構高閣之基、然則奉加施與之貴賤結縁助成之道俗、清祈之露易凝、生前丹棘之願望悉滿、衆罪之霜忽憑、最後金蓮之來迎無疑、勉矣々々、敢莫忽諸仍奉唱如件

曆應元年十月 日

大吉寺住侶等敬白

〔『史蹟』第六卷所収〕

(24) 堀田弘道『寂寥山大吉寺』(一九八七年 大吉寺信徒総代) 他参照。

(25) 村山修一『比叡山史』(一九九四年 東京美術) 他参照。

(26) 「慈恵大師傳」(『続群書類従』所収)。

(27) 「大吉寺諷誦文」の内容は以下の通りである。

側聞、本覺金口矣、駐教於万劫之今、末師玉趾焉、始基於千歳之昔、甘有漏之法味、凝無邊之方便、伏惟、江州大吉寺者、起天智聖代之歡心、忝慈恵大師之誓願、自爾以降、或本尊之奇特、或法事之紹隆、甄録不遑、稱揚無隙、全其趣、而補其闕、正其違、而省其煩、方今忘建武之餘災、終今時之新造、經營數字佛閣、起立三重塔婆、請楞嚴院長吏僧正法印和尚忠慶、為唱導師、且屈竜象衆以賓、安天人師以為主、定恵二翅翼、自演最上之儀、邪正一眞如、速断諸衆之縛、加之、唄讚答律、疑簫笛

琴空候、歌頌感神、徹琵琶鐃銅拔、巫山夜雨絃中起、湘水秋波指下生、然則解波闍波提之窮愁顯摩訶摩耶之芳躅四夷降伏、芝草遍街衢海內艾安、鳳凰巢苑囿、几厥功德不限、利益有餘、稽首和南、敬白

応永廿九年五月十日 一寺衆徒等敬白

〔「史蹟」第六卷所収〕

(28) 「大吉寺造營疏」の内容は以下の通りである。

勸進沙門敬白

請特蒙十方檀那之助成、遂江州浅井郡大吉寺本堂造立供養之状

夫以、鶴林霞昇、而二千餘回牟尼之梵風止韻、竜畢雲阻分六十五億逸多之法雨未灑矣、幽山路遙、欲尋之道首絶而不示路、苦海浪高、欲凌之船師去而不渡舟、已生二佛之中間殊失四聖之依怙、仰九野蒼天而拭淚、不見可助人伏八挺董地而扣胸、無來可憐輩、因茲生死長夜、從冥入於冥煩惱巨海、從深沈於深爰在大悲薩捶称名施無畏、遊戲阿鼻顯大悲代受苦之利益、示現娑婆播難化必能化之導凡其五分法身之杉、恒返大悲之淚、十地圓滿之顔、將萎利生之思、故十号妙典、說急難之中施無畏、三藏釋義、述濁世末代名觀音、仍考當寺權輿、天智聖朝、江州愛智河之水上有古本、似聖觀音之像、桓武之聖代、阿波津之蒼海現金耀特夢々告、因茲被立勅使之處、顯尊容、表奇特、歡慮則安彼大士像建立此大吉寺、然則本尊觀自在菩薩者、從海湧出之玉体、浮木变化之金容、靈驗日新、感応年舊、加旃慈恵大師之誕育勝地、座主僧正之練行靈窟世、觀音妙 智力之恵風無邊、能救世間苦之慈雲廣大、叩必答、如曉鐘待鉛花心臨、似秋月浮湖水、是以越山川而運步道俗雲集繁於雨、忘飢風而傾頭敬信風儀盛於市、無縁慈悲、逗機如磁石吸鐵、有情拔苦、應物似琥珀収塵、大悲深重勝諸佛、大集經云、三世諸佛大悲悲、皆集一体觀世音、決定業轉超餘聖天台釋日、若其機感厚、定業亦能轉、或處畜生形、大定大智慧、令發菩提心或處阿修羅、濡言調伏心、分除驕慢習、疾至無為彼岸見、倩以、當山為体、後峙絶頂峨々崇山天幽林穹谷、前湛蒼波漫々直下無底雲濤烟浪、對左悲願之源泉灌



注雪三惑之塵垢、顧右弘誓之飛雲羅列渡六趣之迷徒雖然作謬之歳、南北兩郡為胡越之鬪、兩佐々木作竜虎之諍砌、軍勢既亂入寺中、兵火忽炎上佛閣、金殿玉楼和煙昇圓蓋、丹柱素壁化灰散方輿、悲而送居諸、歎而經年序、抑今時扣富士之門求檀越、隨肥馬之塵非頼戮力者梵宇建立、又何時時乎、夫堂舍功德者、天竺云伽藍、漢家云精舍、亦名金剛寶刹、三世諸佛、以此處為堅固寂靜之依處故也、亦称寂滅道場、十方如来、於彼砌得阿耨菩提故也、致興造者、得七種功德、加修理者、得多生延命依之轉短疏、宏契諸人富貴人不惜千金數玉、貧賤類不耻半錢一紙、欲預奉加施入者也、然則現世安穩之室内、滿攘災招福之素願、後生善處之床上、感觀音來迎之紫臺、粗勸進之狀如件

享祿二年正月 日

(『東浅井郡志』卷四所収)

(29) 註記(7) 参照。

(30) 五来重「寺社縁起からお伽話へ」(『宗教民俗集成六・寺社縁起からお伽話へ』一九九五年 角川書店 所収) 五九頁参照。

(31) 註(18) に同じ。

(32) 『東浅井郡志』卷四所収。

(33) 竹生島の頭役差定については、竹生島所蔵文書の中に、永祿三年(一五六〇)から嘉永六年(一八五三)までの歴代の蓮華会の両頭人の名前を記した「蓮華会頭役門文録」と、同じく寛永四年(一六二七)から明治四年(一八七一)の間の、頭人の候補者となった者の名前を載せた「蓮華会門文綴」とが残されており、頭人の選定に至るまでの様子を知らることができる。

(34) 浅井氏による田根庄比定地域の支配については、現在までのところ明確にされてはいない。傍証史料としては、やや時代は下がるが延宝四年(一六七六)己九月廿三日の「瓜生村申状」に「一、田根庄と申者、村数十五村御座候、浅井様御代迄、壹ツ高にて御帳壹本に御座候」との記述が見られる事が注目される。

(35) 萩原龍夫『中世祭祀組織の研究』(一九六二年 吉川弘文館) 七五頁参照。

(36) 貝英幸「周防國松崎天神社十月会と大内氏―頭役差定をめぐって―」(一九九四年 『藝能史研究』 一二七号別冊) 参照。

### 第三節 トウヤ制祭祀の展開と宮座の変遷―三重県名張市滝之原の事例から―

#### はじめに

前段の二節においては、竹生島宝厳寺の蓮華会と大吉寺の放生会の二例を題材に、古代あるいは中世以来の歴史を有する寺院による頭役差定の様相について見ていった。二つの事例に共通していたのは、いずれも祭祀の舗設的役割を果たす頭役を差定する範囲が、ある一定の地域に設定されていたという事であった。本章ではこれを差定圏という言葉を用いて捉えた。

宝厳寺蓮華会の頭役の場合は、東西の浅井郡というかなりの広範囲が差定圏として七百年以上にもわたって運用されておき、中世近世の時代を経て近代以降においても民俗として相応の意味を地域的に護持し続けている事を述べた。また大吉寺の放生会の頭役差定の事例では、近代以降の寺院の荒廃と地域経済の疲弊といった要因によって、その存続が危ぶまれた時期があったが、旧来の差定圏を新たな差定圏へと移行させる事で地域がその事態を乗り越えた事を示した。大吉寺の場合は、中世から近世にかけても幾度かの寺院存亡の危機に見舞われており、その都度縁起等を駆使した勧進が執行されている様相についても、縁起などの内容を示しながら詳述したが、中世の混乱期以降大檀越を喪失していった大吉寺側が、近世期を経て寺院経営の一環としての頭役差定に力点を置くようになった事や、それを受け止める在地の側にも、負担に対応し且つこれを受け止める相応の状況が構築されていた事、そして、近代以降になって旧来の差定圏が瓦解した際に、これに代わる差定圏が新たに設定された事などは、頭役あるいはトウヤ制祭祀の伸展を考える上で大変示唆的な事例であると思われる。

ただ、二つの事例はトウヤ制祭祀と呼ぶにはその範囲がやや広範に過ぎる印象を与えるであろう。そこで、いわゆる村落祭祀として展開される中でのトウヤ制の事例について、二〇〇一年から二〇〇三年にかけて筆者が調査をした三重県名張市滝之原の事例を元に次に検討を加える。滝之原では、氏神である国津神社の祭祀をつかさどる「頭屋」が設定されており、またこれとは別に氏子入りの意味合いなども兼ねる若子祭と呼ばれる行事が、地域内の八幡神社において執り行われている。なお、頭役差定による祭祀儀礼と村落レベルでのトウヤ制祭祀との関連性の捉え方については、本項において後述する。

## 一 滝之原の社会組織

### ① 滝之原の概要、小場（コバ）と組

本項において事例として取り上げる三重県名張市滝之原は、同市の北東に位置する農村景観を有する集落である。滝之原は西側を除く三方を小高い山々に囲まれ、その間を小波田川という小川が流れる。集落は小波田川沿いにほぼ集まっており、その戸数は近年一四〇戸前後で推移する。

この滝之原地区は、一つの自治会でありながら同時に上出・中出・下出の三つの「小場（コバ）」と呼ばれる単位に分かれている。それぞれの小場には集会所があり、通常の自治会運営もその大半が小場単位で執り行われている。こうした形態は、滝之原が大字として名張市に組み込まれる以前からの様相を継承したものという。

それぞれの小場の景観も微妙に異なり、上出は小波田川沿いの谷間に集落が点在し、中出はやや開けた空間に家屋や商店、その他公共施設などが集中する。そして下出は南北に伸びる道路沿いに集落が展開される。特に中出小場は、

小場には各一名ずつの小場長が選挙で選ばれて立つ。小場長には小場の自治に関する取り仕切りや、小場単位で執り行われる祭祀、そして各小場の関係する人びとが、一同に集う国津神社の祭礼や八幡神社の若子祭などにおいて、そ

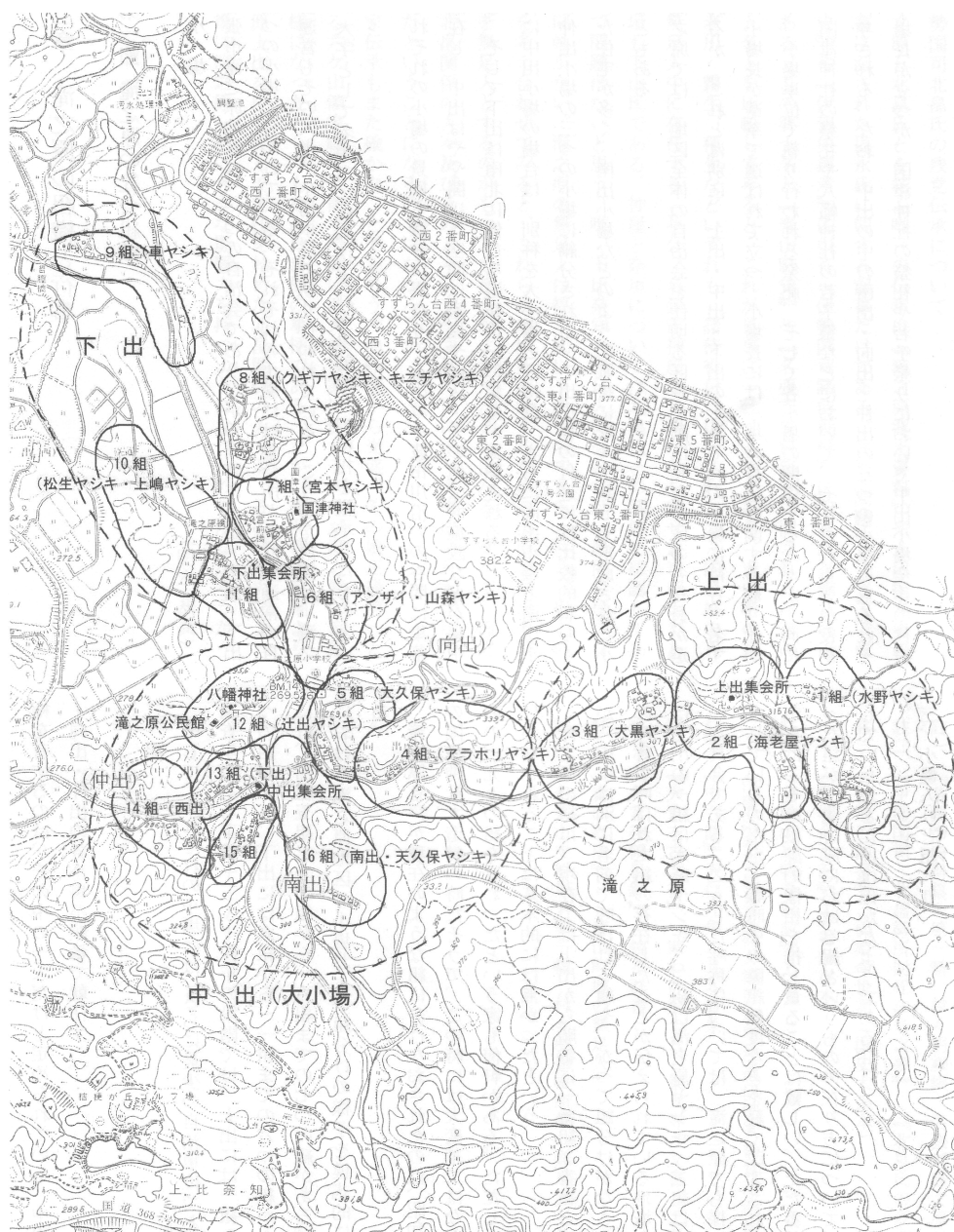


図1 滝之原地域小場概略図

(名張市教育委員会編『八幡神社の若子祭』より転載)

別称を大小場と呼ばれ、さらに向出小場と南出小場と仲出小場の三つの小場に細分される。中出小場の付近には比較的新しくできた住宅が多く、南出小場などのように戦後になって新しく形成された小場などもある。

滝之原では、地区全体の自治会を仕切る区長や副区長など区の各役員が選ばれるが、これとは別に、上出・中出・下出のそれぞれの

それぞれ重要な役割が付与される。なお、中出の中の南出・向出・仲出の三つの小場にもそれぞれ小場長が立つが、国津神社の祭礼や若子祭において中出小場全体の代表権を有するのは、その中の一人だけと定められている。中出の小場長は南出・向出・仲出の各小場が順番で就任する。

そして、それぞれの小場には、さらに最小の自治単位である組が存在する。上出には一組から三組までの三つの組があり、下出には六組から一一組までの六つの組があり、そして中出には、四組五組と一二組から一六組までの七つの組がある。滝之原各戸が現在のような組に分けなおされたのは、昭和五年（一九三〇）の国津神社大造営の時で、この時に元々の組を変ったという家も何軒がある。ただし小場を越えて組分けがなされることは基本的には無かったという。

滝之原の組は、現在では上出から順番に一番組二番組と呼ばれているのだが、中には別に名前と呼ばれる組や、かつて組分けがなされる以前には、別の呼称で呼ばれた組の存在したこと加がえられている地域などが加える。例えば上出の二組は海老屋ヤシキ、三組は大黒ヤシキ、といった具合である。

## ② 小場入りと組入り

さて、組と小場の関係性についてであるが、滝之原の場合、小場の内に他所から引っ越してきた者は、まず住まう位置に該当する組に組入りをして、しかる後に小場入りをして初めて集落の一員と認められることになる。組入りについては、組長を通じて皆に願い出ることから始まる。例えば仲出小場の場合は、組入りの料金が一律一万円と決まっています、たとえば養子に入った者でも組入り料を支払うことになっている。ここで、滝之原に生まれて新たに一家を構えようとする者とそうでないものとの間には差異が生じる。それが若子祭にも関わる、生まれた時に「キョウ（饗

応祭」を済ませているか否かという事である。キョウとは、滝之原に生まれた子供が地域に披露される催事で、小場ごとに例年秋に執り行われている。子どもの生まれた家の者が「頭（当）屋」となって地域の人びとを酒食で饗応するもので、小場の成員が一座して催される<sup>(1)</sup>。

キョウとそれに連なる若子祭とは、いわゆる村入りの行事として位置付けられてきたものであり、これを済ませる事によって若子は初めて村の一員たり得る。それ故に滝之原では、他所から転居して来るかあるいは養子に來た者は、生誕時での村入りを済ませていないと見なされ、組入りや小場入りをする時点で村入りの儀礼たるキョウないしは若子祭への奉賛を求められるのである。

## 一一 若子祭

### ① 若子

若子祭は、例年一月九日に八幡神社において執り行われる。八幡神社は滝之原の中出小場に位置する小社で、境内地には不動明王を本尊とする龍性院が隣接する。八幡神社は明治四十一年（一九〇八）に国津神社に合祀されたが、若子祭等の祭祀は断絶することなく継承されてきたという。

若子祭については、若子とその親、そして弓取り人が主な役をこなすこととなる。若子とは、前回の若子祭から今回までの一年間に生まれた子供がその対象となるもので、その子供の誕生を祝い、かつその子の村への加入を認める行事が若子祭の本義的な意味とされている。元々は若子とばれて祭祀の対象となった男児のみの行事だったのだが、子どもの誕生が少ないことに加えて、女兒や養子に來た人、そして滝之原に嫁入りして來た女性なども一員として迎

えて祝おうという気風が次第に強まり、近年ではその年に新たに滝之原に加わった人全てを対象として若子祭が執り行われるようになっていた<sup>(2)</sup>。しかし、やはり新生児の誕生を祝うことが若子祭の最大の意義であるため、行事を取り仕切る各小場の小場長は、行事の催される期日の直前まで子どもが生まれる可能性を待つ。

若子は、祭から祭の間に生まれた子どもが対象となるのだが、誕生が祭り前の十日から二週間以内の場合、両親がその年の若子祭に出ることを遠慮して次の年に回るということもある。こうした場合に滝之原では、若子祭前の十日から二週間内に生まれた子供のことを「忌の神さん」などと呼んだりする。

そして、ある程度行事の日が近づいても若子の誕生が見込めない場合は、小場長は若子に見切りをつけて、代わりにカエリトウ（返り當人）の依頼を行なう。カエリトウとは、若子の誕生がない場合に、代わりにその小場の最高齢者を立てるというもので、若子の誕生が無い場合は、カエリトウが若子と同じ役割を果たし、弓取り人の依頼などをする事となる。

## ② 八人衆と目明人

行事では、例年祭礼日直前の休日に、上中下の各小場長や若子の両親、返り當人を立てる場合はその者、それぞれの若子の親などから依頼を受けた弓取り人六名、宮世話人三名、そして祭りの準備から当日の進行までを差配する目明人（メアカシニン）と呼ばれる者一人が集まって打ち合わせが行なわれる。若子祭の準備は、目明人に加えて若子の中で一番早く生まれた子の親が頭屋となって全体を指揮する。目明人は、主に料理の献立を例年通りに整えたり、その味付けをみる調理番をすることがその職務とされているが、当日の祝座の時に料理について文句やお叱りが出た際の叱られ役でもあるという。



この目明人を立てることができるのは、八人衆と呼ばれる家々のみとされている。八人衆とは、平家の落武者の子孫とも、かつて伊勢の国司として勇名を馳せた北畠一族の家臣に連なるとも言い伝えられる家々で、昔から滝之原に在った草分けの家柄なのだという。八人衆の各家は離村や継子断絶等の場合も新たに一家を補充されることはないそうで、現在滝之原には八人衆の筋の家は、藤原家、山本家、川北家、田中家の四軒に減少している。現在の八人衆は、八幡神社の祭礼に関する時にのみ活動する。

また、祭りにかかる経費については、現在では滝之原地区が自治会の年間予算の中で祭礼にかかる費用をあらかじめ見込んでいる。そしてそれに加えて、各若子の家からは祝金として幾許かのお金が収められるので、これらが若子祭の諸経費に充当される。

### ③ 弓取り人

若子祭では、歩射の儀礼が最も象徴的に行なわれることから、弓を射る弓取り人の役割が大変重要なものとなる。弓取り人は上出・中出・下出から二名ずつが選出される。若子の弓を引く者は両親の揃った未婚者の男性と限られており、逆にカエリトウの弓取り人の場合は、両親が健在の既婚者の男性とされている。弓取り人は、小場ごとに若子の両親が頼みに歩くのだが、祭礼の期日が一月九日と固定されているため、その日が平日となる年には、弓取り人には仕事を休んでもらうなどの便宜を図ってもらわねばならない。特に上出の弓取り人は、謠を披露するためその練習期間が必要となる。若子の親たちは少なくとも行事のひと月程度前には弓取り人を依頼しておく。

弓取り人は、条件に該当する人物が親戚にいれば比較的頼みやすいというので、必然的に弓取り人には若子の親戚の若者が立つ場合が多い。かつて弓取り人を頼みに行く時は、贈り物にと白足袋を持っていったという。最近では代

わりにお金を包んで行く。

若子祭において弓を射ることを滝之原では「オマト（お的）」とも称するが、オマトの弓取り人を務める事はいへんな名誉とされており、まだ男子の象徴として武者にもなぞらえられるのだという。それ故に弓取り人は弓の打ち方などを厳格に仕込まれる。ただ、弓取り人に選ばれたことで、特に精進潔斎を求められる訳ではないという。なお、カエリトウとなる場合は、小場長が判断してその小場の最長老にその旨を頼みに行く。そしてカエリトウを頼まれた者が弓取り人を頼みに行くことになる。

#### ④ 若子祭の準備

若子祭の準備は、行事当日の午前九時より開始される。小場長や目明人、若子の親たち、そして弓取り人などが滝之原公民館に集まり、まず八幡神社の境内への幟立てや、的作りが行なわれる。的の大きさは縦横が一五二センチ程で、中央には墨で三重丸が描かれる。完成した的は、八幡神社南側の田を挟んだ土手に立てられる。この的を立てる位置は昔からほぼ同じだといひ、その場所は常日頃から「マトバ」と呼び習わされている。また、弓に弦を張る作業も行われる。弦には麻苧（マオ）を用い、これは毎年張り替えられる。なお、こうした諸準備に関しては、上出が的を立てをして、中出が弓取り人の立つ位置に敷かれる藁を敷き、下出が幟立てをすることと定められている。

また、公民館の勝手場では、目明人の指示のもと、若子の親やその親類などが神饌や祝座に出される供物などの準備をする。神前に供えられる神饌は小場ごとにその様相が若干異なる。上出では、伊勢海老二尾を平膳に載せたもの、二丁つなぎの豆腐をあぶり串二本を通して山椒味噌をまぶしたもの、正方形に切りそろえた豆腐にハツの切り身を載せたものをカワラケに載せたもの、大豆をひらいたヒラマメをカワラケに盛ったもの、そして柿臈をホウの葉に載せ

たものを用意する。中出は、伊勢海老二尾をホウの葉に載せたもの、豆腐にハツの切り身を上出と同様にしつらえたもの、ヒラキマメをホウの葉に載せたものと柿臈をホウの葉に載せたもの、二丁つなぎの豆腐をあぶり串二本を通して唐辛子味噌をまぶしたものを準備する。そして下出では、伊勢海老二尾をホウの葉に載せたもの、ヒラキマメをホウの葉に載せたものと柿臈をホウの葉に載せたもの、二丁つなぎの豆腐をあぶり縦にして串二本を通して胡麻味噌をまぶしたもの、正方形に切りそろえた豆腐にタヅクリを載せたものをカワラケに載せたものを供物として整える。

## ⑤ 若子祭の行事次第

若子祭は、午後二時頃より龍性院の座敷にて執り行われる「血盟の盃」から始められる。計六名の弓取り人達は袴姿に着替えて白足袋に草履をはき、若子の父親と各小場長、目明人らは礼服姿となる。血盟の盃に参加するのは神職と区長、弓取り人六名、各小場の小場長、そして目明人で、神職と区長が正座に座り、その左に弓取り人、右に小場長が連なり、目明人がやや下手に座る。そして神職を仲立ちとして、給仕人より盃を受けて区長へ、そして次に上出、中出、下出の順にそれぞれの小場から出ている弓取り人へと盃を流してゆく。弓取り人の次には三人の小場長に上出、中出、下出の順に盃が回され、最後に目明人が盃を受ける。給仕人は若子の父親のうちから若子の生まれた順に二人がこれを勤める。

血盟の盃の際、給仕人は酒のほかにカワラケ二つと、二枚のホウの葉の上にヒラキマメと柿臈とをそれぞれに盛った膳を持って各人の前まで進む。盃を受けた各人は、酒を注いでもらうとこれを干し、カワラケを膳へ返す。

血盟の盃が終わると、弓取り人達によって歩射が行われる。弓取り人達は弓を取って龍性院に整列し、そこに若子を抱いた親も加わる。ここで神職から矢を二本ずつ授かり、若子達と共にお祓いを受ける。そして、弓取り人は上出

の二人から順に境内を発ち、龍性院前の弓打ちの場に敷いてある藁の上に立つ。そして二人ずつが向き合い一札をして、袴の左肩肌を脱いで、水田を隔てた七〇メートル程先の的に、二本ずつ順番に矢を射る。この時には、弓が的に当たると良すぎるのだとして、的を狙いはするが当たらないように射るのが作法とされている。

射終わった弓取り人は、今一度向き合って札を交わし、順番に藁の上から退場する。次いで中出の二人が同様の所作にて歩射を行い、それが終わると下出の二人がつづく。歩射は二名が二矢ずつ射ることを三回繰り返す。歩射が終わると、弓取り人によって八幡神社に供物がささげられる。各小場から出ている弓取り人達は、小場ごとに決められた供物を平膳に乗せて、両の手に一膳ずつを捧げ持ち、これを祠前の棚に順番に並べてゆく。供物が供えられると神事が執り行われ、ここで若子達は家に帰る。これが終わると再び弓取り人によって供物が下げられ、一同は再度場を龍性院に移して祝座となる。

祝座には、神職、区長、小場長、弓取り人、目明人の計一二人が、血盟の盃と同様に着座して盃事が行われる。ただ給仕人は若子の親が引き続き勤める。祝座では盃が三献まわされるが、一献目と二献目とは、上出と中出とが供えた豆腐にハツの切り身の供物が出され、そして三献目には下出の豆腐にタツクリの供物が盃と共に供される。そして神職に二献目が注がれる時に上出の弓取り人二人が謡の「鶴」を歌う。三献目の盃が座に回されると全ての行事が終了となる。

### 三 国津神社の祭礼

#### ① 頭屋と頭屋組

滝之原地区全体の鎮守社である国津神社では、毎年晩秋の季節に秋の祭礼が執り行われる。この祭礼では、頭屋（トウヤ）が選出されて祭祀の諸準備を執り行う。頭屋の選出は、まず二年前の国津神社の秋の式典において頭屋を出す頭屋組を決定することから始まる。この際には振り上げと呼ばれる籤引き方法が用いられ、神職が対象となる組の名前を記した紙片を丸めて、上部にその紙片がひとつ飛び出る程度の穴を穿った小振りの壺にこれを入れ、この壺を下に振ることで紙片を飛び出させ、あがった籤を再来年の頭屋組の神託とする。

頭屋組の振り上げは、滝之原地区内にある十六の組全てに回るようになっており、当たった組は次の振り上げからは除かれる。ただし、頭屋の組を決めるにあたり、一番目だけは宮本（元）組がかならず振り出しになると定められている。宮本組は国津神社の最も近在に住まう家々からなっており、現状の組では七組がこれにあたる。そして、決定された頭屋組の中から、一軒の頭屋が同様に振り上げによって決められる。その期日は祭礼を担当する一年前で、毎年旧暦九月十五日には国津神社で催されるお籠りの時に、来年の頭屋の振り上げを行う。これもまた一度頭屋が回ると籤除けされて、次回からは別の家に頭屋が回るようにする。

そして、頭屋の家に不幸ごとなどの忌のかかる可能性を想定して、頭屋の代役を勤められる相頭屋（アイトウヤもしくはアヤトウ）が、別に一軒選ばれる。滝之原では、喪は五〇日で明けることになっているので、それにかからなければ頭屋を受けることも可能なのだが、忌については嚴重に憚りを申し出る場合が多いという。

頭屋と相頭屋の振り上げでは、最初に飛び出た籤が頭屋、二番目に出た籤が相頭屋ということになる。また、頭屋のまわっている組の者達も祭りの際には一致協力して事にあたる。頭屋組は、取りまとめ役の組長を中心に祭礼に必要な金や米、藁を集めて回るなどの仕事をこなす。なお、組長がまわる年に頭屋が当たった場合、両職の兼務は非常に困難なため、通常は頭屋を優先して組長に代理を立てるといふ。

国津神社の祭礼が現在の形態となったのは昭和五年（一九三〇）のことだとされている。それ以前には宮講と呼ばれる宮座制度が残っていたそうで、滝之原地内には、大祭講、中出祭講、宮本講の三つの講がかつてはあったという。その中でも特に権威のあったとされるのが大祭講で、その構成戸数も昔から四八戸と限られ、その資格は世襲であった。祭礼当日の祝座においても、以前は大祭講だけがその上座を占めていた。また、中出祭講は中出小場の座で、宮本講は神社のある下出小場の座であったという。

## ② 国津神社秋祭の次第と宵宮

では次に、実際の国津神社秋祭の次第について見てゆくこととする。国津神社の祭礼は頭屋と頭屋組を中心に行事が進められてゆく。頭屋組からは頭屋と相頭屋のほか、会計担当一名、料理責任者二名、八斗フゴ吊り二名、三斗フゴ吊り一名、神輿台持ち二名、そして給仕人四名などが任命される。給仕人とは、祭礼本日の祝座の席において献酒を担当する者たちで、その他にも餅つきや神輿担ぎなどを担う。なお給仕人に選ばれるのはいずれも頭屋組内の若者（男性）である。

頭屋組の成員は祭礼の前日に頭屋宅に集合して諸準備を執り行う。またこの日には、頭屋によって国津神社の氏子の名前を全て記す名簿の作成作業が行われる。氏子名簿の作成は、祝座への列席や供物の下賜に関する台帳となり、また滝之原における成員を確認する上でも重要なものと位置付けられている。

そして翌日は宵宮となる。当日、頭屋の家には頭屋組が集まって早朝から餅米を蒸して餅つきの準備を始める。餅つきは頭屋組の給仕人四人が中心となって執り行い、ほかにフゴ吊りなどの役の者達も加わって、千本杵での餅つきなどが行なわれる。そして、宵宮の行事は同日の夕刻から頭屋宅で執り行われる。まず、頭屋を出す小場の獅子舞が

庭先で神楽を舞い、神楽歌を歌って頭屋をはやす。獅子舞の神楽歌は頭屋宅でのみ歌われる。続いて頭屋組の一同が庭先に据えられた釜を囲んで立ち、来臨した国津神社の神職が祝詞を奏上した後に湯立て神楽が催される。

湯立てを終えた後、頭屋組の一行は国津神社へと向かう。宮総代と区三役、そして獅子舞の一行も屋台を伴って同道する。頭屋組の一行が国津神社に到着するのは午後八時頃で、既に境内には給仕人によってかがり火がたかれ、ほかの二つの小場の獅子舞の連中も到着し、境内は参拝の人びとも交えて賑わう。頭屋組の一行が神社に到着すると、神職による式典が行われる。神事の最中、それぞれの小場の獅子頭は拝殿に供えられるが、途中から各小場の獅子神楽の衆が拝殿に供えてあった獅子頭を持ち出して、それぞれで獅子神楽の奉納を始める。神楽奉納の最中にも拝殿では神事が続けられる。演目の途中、鼻高が登場して未婚の女性を連れてきて獅子のダン袋の中に入れるという所作がある。

獅子神楽が演じられている最中にも、拝殿には人びとのお参りがある。そして拝殿には巫女が待機していて、御神楽料を受け取った者がその旨を神職に伝えて、そのたびごとに少女によって特別に祈祷の舞が奉納される。また、社殿東側の角には湯釜が据えられ、ここでも神職によって湯立て神楽が行われる。

全ての行事が終わると、神霊を神輿に遷す儀式が明かりを消した暗闇の中で行われる。神輿蔵に安置されていた神輿が頭屋組の人びとによって担ぎ出されて拝殿前に移され、ここで本社から神輿への神移しが行われる。そしてそのまま頭屋組は神輿を担いで神社を出立する。神輿は頭屋宅へ運ばれ、座敷内に神輿を正面を南に向けて安置する。神輿の前にはコノシロと餅が供えられ、座敷の周囲には注連縄が張られる。そして神職によって祝詞があげられ、頭屋から甘酒が振舞われる。この後頭屋では、神輿の前に灯明を上げてひと晩お守りをする。

### ③ 国津神社秋祭の次第と本宮の祭祀

祭礼の本宮の日、頭屋宅では頭屋組の者達が朝から諸準備のために集まる。神輿の出立は午後からで、まず庭先まで出された神輿の前で、当番組のある小場の獅子による獅子舞が披露されてからの出立ちとなる。神輿は赤の鉢巻をした給仕人の若者たちによって担がれ、羽織袴姿に櫛の枝を持った宮世話人や、八斗フゴと三斗フゴを持つそれぞれのフゴ吊り、そして頭屋などが付き従い頭屋宅を出発する。フゴ吊りの持つフゴの中には、かつては祝座の際に用意される村の戸数分の御供が入っていた。しかしフゴはいたずらと称して川に落とされたりするので、近年では中には何も入れず持ち歩くのだという。また、頭屋は引継ぎの文書が収められた玉手箱と呼ばれる黒塗りの箱を持ってゆく。

一行は上出から中出、そして下出と集落内を順次練り歩き、最後に国津神社の境内へと入ってゆく。神輿が神輿蔵へと収納されると、獅子舞が境内にて奉納され、それと前後して拝殿では還御の神事が執り行われる。拝殿内には頭屋組の人びとや役員、そして氏子総代らが参列して式典が執り行われる。そして皆が見守る中で神職によって振上げが行われ、再来年の頭屋組が決定される。振り上げられた籤は総代が確認する。

式典が終わる頃には、社務所には滝之原の各戸より一名ずつが集まり、全員が着席するところで祝座が始まる。祝座では、来年の頭屋組の者達が上座に並び、その他のものは四列になって着座する。そして今年の頭屋組の者達は勝手場におり、組の家中の若者四名が給仕人を務める。給仕人はこの時には袴姿となる。そして頭屋と相頭屋とが一番下手に着席すると、給仕人が進み出て祝座の開始を告げるべく一札をする。そして宮総代によって口上が述べられて祝座が開始される。

まず、この場で先程振り上げて決まった再来年の頭屋組が改めて総代より発表され、証である籤がその組の組長に手渡される。そして、給仕人が膳と酒器とを持って前へと進み出て、まず一献目が上座より順々に回されてゆく。全



ての人に盃事が行われると、次いで給仕人は膳を上座にいる次の頭屋組の人達の前に並べる。そこへ今年の頭屋組がやってきて着座し、「トウケトワタシ（頭受け頭渡し）」の式が執り行われる。まず今年の頭屋組に給仕人から酒が注がれ、一度給仕人達は下手へ退き、再び次年度の頭屋組の前に座って盃に酒を注ぐ。その時に給仕人は酒を注ぐ姿勢のまま一旦止まり、謡曲「高砂」を歌う。全ての次年度頭屋組の者に酒を給仕し終わると、反対に向き直って今度は今年の頭屋組に酒を注ぐが、この時には「四海波」の謡曲を歌う。この後、今年の頭屋組が持ってきた書類の入った玉手箱が次の頭屋組へと引き渡され、これをもって頭屋の引継ぎが執り行われたことになる。今年の頭屋組は玉手箱を渡し終わると下手へとさがる。三献目からはお流れとなり、給仕人によって「金菊草」の謡が披露され、その後は酒宴となる。

#### 四 滝之原のトウヤ制祭祀

以上、滝之原の八幡神社若子祭と国津神社秋祭の様相について、主に祭祀組織の観点から詳述した。滝之原の祭祀施設は、神社合祀という明治時代後期から昭和時代初期における近代化の波によつての改変を経ており、現状我々が目にする民俗としての滝之原の諸事例は、少なからず矛盾を孕むものであった。三重県は神社合祀の激甚地として知られており、滝之原においてもそれは例外ではなかったが、国津神社に納められた明治四十一年（一九〇八）の棟札には、若子祭の項で詳述した八幡神社をはじめ、大小一五の社が合祀された事が記されている<sup>(3)</sup>。この事が地域に及ぼした影響は大きく、しかしながら若子祭を擁する八幡神社の祭祀は、その様式を状況に即応させながらも同地で受け継がれてきた。

それは国津神社の祭礼にしても同様であつたようで、昭和五年（一九三〇）に国津神社に納められた「奉國津神社例祭改正」と書かれた棟札には、次のような文言がみえる。

滝之原國津神社例祭ハ古来毎年旧九月八日九日ニ御神事ヲ営ミシ所基礎薄弱ナリシ為寛延元酉年庄屋福森五右衛門氏ノ發起ニヨリ営方ヲ簡略ニシ更ニ積米ヲナシ宝曆十一巳年迄二十一年間ニ予定ノ基金ヲ達シタレバ不動産ヲ購入セリ其作得ヲ以テ祭礼ヲ經營セシガ經費過大ノ為權利ヲ放棄スルモノ続出シ僅カニ四十八名ノ少数者ニヨリ本社ノ祭礼ヲ営ム事トナレリ 初年祭事ニ關係ナキ氏子ニシテ心アルモノハ最寄ニ小祭ト称シ祭講ヲ組織スル事トナリ從來ノ祭ハ自然大祭ト称スルニ至ル此ノ特權的大祭ハ大正七年更ニ或ル事情ノ為四十六名トナル昭和五年当社式年造営ニ際シ竹森周治郎氏ハ当社ノ氏子ハ百五十余戸ナルニ祭礼ニ關係ナキモノ多キハ不公平ナリトシ之ガ改正ヲ藤永藤松氏ニ計リ更ニ昭和五年二月氏子總會ヲ開催シ円満裡ニ從來ノ大小祭ヲ廃シ之ヲ氏子祭ト改メ左ノ十五組ニ分ケ毎年一組宛之ヲ営ム事トセリ(4)

ここには、近世期の国津神社の祭礼が財産を運用する事で經營されていた事と、しかしながら「經費過大ノ為」祭礼に参与するものが四十八名に減少してしまつた事、そして国津神社の祭礼から脱退した者が各自で祭講を組織して小祭をしはじめたため、旧来の国津神社の祭礼が大祭と称されるようになった事など、いずれも昭和五年の国津神社の祭礼改正に至る前史が語られている。しかしながらこの棟札の記載は、要所で「大祭ト称スルニ至ル此ノ特權的大祭」、あるいは「当社ノ氏子ハ百五十余戸ナルニ祭礼ニ關係ナキモノ多キハ不公平」といった苦しい説明がみられ、最終的に国津神社の祭礼が「氏子總會ヲ開催シ円満裡ニ從來ノ大小祭ヲ廃シ之ヲ氏子祭ト改メ」た事となっている。

国津神社の祭祀に関する近世期および近代初頭の史料の残存がないために即断はできないが、恐らく昭和五年以前の滝之原では、四十八の「特権的」家筋が大祭を維持経営していたのであって、祭祀における頭屋の諸作法なども、そうした前史の系譜を引いたものと推察される。本項第三節で述べた通り、聞き取りによって採取された大祭講等に関する地域での優位性の語りは、それを裏付ける民俗の記憶なのだろう。

先述の「奉國津神社例祭改正」の棟札には、その文言に見られる通り滝之原集落の全戸を十五の組に分けた組分けの結果が併記されているが、各組には名前が振られ、福德組（一〇軒）、海老組（一二軒）、大黒組（一二軒）、蛭子組（一〇軒）、辨天組（一〇軒）、若宮組（一〇軒）、福祿組（一〇軒）、赤岩組（一〇軒）、福神組（一〇軒）、天満組（一〇軒）、宮元組（一〇軒）、鳥居組（一〇軒）、仁王組（一〇軒）、壽老組（一〇軒）、高見組（一一軒）と、ほぼ均等な編成の為された事がうかがわれる。このように、神社合祀と氏神祭祀の改正を経て、滝之原における祭祀とその組織のありようは大きく変化したのである。

## おわりに

滝之原の事例からうかがえたのは、近代における宮座的な祭祀組織の変遷過程の歴史であった。例えば肥後和男は、近代化以降の宮座について「座人の身上の変動が前代よりも著しく激しきために、次第に座全体がその存在を失はんとするに至っている（中略）然しその一面に村落の共同性への要求が、また次第に強められつつあることも事実である。その傾向が旧来の宮座の制度を利用し、これを拡大することによって、所期の目的を達せんとする運動が見られるのである。そうした場所では株座を解体し、村座とすることによって、之を行はんとしている」(5)と述べるが、

滝之原における祭祀組織の変遷は、まさにこの分析に合致しよう。

旧来の祭祀関係を再構築する際に、滝之原の人びとが取捨選択したものの中で、排除されたのが宮座における特権的集団にまつわる組織であり、逆に積極的に利用したのがトウヤ制度であった。トウヤに関して滝之原は、各小場単位で行なわれる饗応祭や若子祭において、新たに子どもを得た家をトウヤとすることでその舗設的役割が果たされている事を本節の冒頭で述べたが、国津神社の祭礼においては、神前での籤によって頭屋が決定され、また非常時に備えて相頭屋が選ばれ、さらにこれを支える頭屋組が置かれるという徹底ぶりが目をひく。

日本社会における構造分析の指標として「頭屋制村落」を提起した蒲生正男は、「ムラの公共的作業の当番などが、すべて地域社会を構成する各戸が順送りで平等に負担するのを特色としている。加えてムラの諸経費の分担も所得や不動産などにあわせながら実質的平等をはかり、またムラ内部での各種の講を営んで、そのトウヤも各戸の順送りで平等につとめることなど、近隣関係を基盤とする互助と協力が著しく、長期的に見て各戸の対等、平等を貫いているのを特徴としている」とトウヤ制を位置付けているが(6)、滝之原の事例に即して言えば、村落祭祀の近代化への迎合と家格の平準化の流れの中で、トウヤ制の維持はある意味理に叶ったものであったのだろう。

松本誠一は「概して成員の内で一定の条件を満たす個人かイエが交代制、輪番制、当番制でその役に当たるのを特色としている」と言及しているが(7)、トウヤがめぐり、やがて自身もその義務を担う事を是認するという思考は、人もしくはその家が、当該する社会関係の中で祭祀へ参画してゆくという権利を獲得するということ以上に、トウヤが巡回する範囲が自身の存立基盤たる社会であるという、ある種の空間認識を、各々が会得したという事に他ならない。

トウヤを受けるという事は、それが村落祭祀のものであっても、あるいは広大な差定圏の中で展開されるものであ

つても、相応の費えを必要とする以上、各々がその負担を了解してゆくという作業が必要となる。その過程において、それぞれが帰属する社会関係が、個々人のレベルで獲得されていたものと考察をする。

【註記】

(1) 明治四十二年(一九〇九)の「仲小場饗祭祀」という地元の史料には「饗祭ハ前年ノ秋季皇霊祭ヨリ本年ノ同日ニ至ルマデニ出生シタル男児ノ家ハ当屋トナル 但旧来慣例ノ名命式ヲ済サザルモノハ翌年ニ送ル」などとの文言が見られる。また向小場がもつ昭和十五年(一九四〇)の「若子饗應記録帳」には、「男子出生者及養子タル男子ノ最初ノ家を以テ頭屋方と定メ、式戸ヲ以テ一組トナシ之ヲ営ム、但シ養子男子ハ出生男子ヨリ前ナルモ出生男子ヲ最初ノ家ト見ナシ之ヲ行フモノトス」などと記されている。

(2) 八人衆が所有する「八幡宮御祭礼」(年未詳)という史料には、「当区在住の年間出生の男子若子及入籍の男子該当する者無き場合は部落最年長の男子にて祭礼当屋とする」との文言が見える。

(3) 『八幡神社の若子祭』(二〇〇三年 名張市教育委員会)所収。六四頁参照。

(4) 『八幡神社の若子祭』(二〇〇三年 名張市教育委員会)所収。六九頁参照。

(5) 肥後和男『近江に於ける宮座の研究』(一九三八年 東京文理科大学／一九七三年 臨川書店より復刻)四六頁参照。

(6) 蒲生正男「日本のイエとムラ」(『世界の民族一三 東アジア―日本、中国、朝鮮』一九七九年 平凡社)四三頁参照。

(7) 松本誠一「とうや制の類型と分布」(『東洋大学大学院紀要』一九 一九八二年)二二頁参照。

## 第四章 近江のオコナイ事例の研究―宮座とトウヤ制祭祀の見地から―

### 第一節 近江・湖北のオコナイ研究への展望―検証・坪井洋文のオコナイ分析―

#### はじめに―近江におけるオコナイの研究史―

滋賀県の全域に広範な残存をみるオコナイ行事については、民俗学者を中心に早くからその存在が注目され、これまでに数々の研究報告が提示されてきた。それは大和や山城などの事例に比して、滋賀県のそれが多種多様な儀礼を包含した行事として、研究者の目に特異に映ったからであるとも思われるが、何よりもオコナイ行事が湖北地方を中心として非常に濃密な分布を示している事は、比較検討を旨とする事例研究の手法の上で、格好の素材としてその存在意義を誇示し得たためであると考えられる。

近江のオコナイ研究は、柳田国男の指導を受けた三田村耕治の手によってその本格的な研究の端緒が開かれ<sup>(1)</sup>、以降の肥後和男や井上頼寿らによる事例の体系的な蓄積を経て<sup>(2)</sup>、①修正会や修二会といった仏教行事の影響を受けた儀礼である事、②餅の供御を中心とした新春の稲作農耕（予祝）儀礼である事、③頭屋制によって維持される祭祀である事、などの研究の方向性が示された。

こうした研究の成果を元に、以降の研究は餅・まい玉・オカワ（ユリワ）・トウヤ・寺堂等の象徴的な要素をテーマとして進められた。ところがこの流れに対し、新たな可能性を明示したのが橋本鉄男である。橋本は、滋賀県甲賀郡甲南町の深川・市原・稗谷の三つのオコナイの事例について詳細な報告を行い、更に論考の中で神社を中心に執り行

われる湖北地方のオコナイ行事を「宮オコナイ」、対する寺院中心の湖南地方のオコナイ行事を「寺オコナイ」と仮称したのである(3)。この論文は結果として湖北と湖南におけるそれぞれのオコナイ行事を、比較検討させる道を示唆する事となった。

これ以降の近江のオコナイ行事に関する研究は、地域を限定せぬ限りにおいて、湖北と湖南との儀礼上の相違点もしくは類似点への言及が意識されるようになった。例えば長浜城歴史博物館での特別展図録『近江のオコナイ』(4)や、栗東歴史民俗博物館の同じく特別展図録『いのりのかたち―オコナイの諸相―』(5)等に見られる湖北・湖南両地域の並列的な報告は、滋賀県下におけるオコナイ行事の事例を、包括的に把握しようとする研究動向の表れであった。しかしながら本質においてのオコナイ研究は、前述の三要素以上の視点を導き出せぬまま、「寺オコナイ」や「宮オコナイ」といった文言のみが独歩する期間が続いた。

しかし、こうした状況を打破したのが、和田光生である。和田は観音寺・菅山寺・己高山・竹生島等の霊場寺院に伝わる古文書を手掛かりとして、それら寺院行事に対して周辺村落が頭役の勤仕をもって関与していた事を示し、その歴史的展開から、同等にトウヤ制によって営まれるオコナイ行事へとつながる湖北地方の信仰形態を解き明かそうとした(6)。和田の論考は、元来寺院や仏堂との関連性が希薄であるとされ、「宮オコナイ」と呼ばれてきた湖北地方のオコナイ行事に対して、湖南地方のそれと同様の可能性を明示した点において、大いに注目すべき説である。

また、その後米田實によって「寺オコナイ」とされた湖南のオコナイへの再検討がなされ、地方寺堂が農民の年頭祈願の祭祀を吸収しつつ修正会等の行事を維持してきた事、そして行事を支える村落側のオコナイ行事維持の原動力として、祈祷への効果と共に嚴重な頭役制度があったとの、オコナイ行事に対する一定の意見の整理が行われている(7)。和田、米田両氏の論説は、遡れば橋本鉄男の暗示した湖北地方と湖南地方とのオコナイ行事の比較検討という課題へ

の、両極からの解答と見る事も出来るものと思われるが、それぞれに密教系等の寺院による村落祭祀への影響を、オコナイ行事の伝播・存立へと接続させている点で共通した見解と言えよう。

これまでオコナイ行事と修正会・修二会との関連性を述べた論考では、寺堂での荘厳や行事の執り行われる時期、或は「オコナイ」という文言そのものに関してというように、オコナイ行事の表層部分に見え隠れする現象をその議論の対象としてきた。しかし和田・米田両氏の論考は、オコナイ行事と寺院での祈祷行事との間に、頭役制度を紐帯とした構造的な類似性を見せる事をその基本概念としている点に特徴がある。

しかしながら昨今、近江のオコナイ研究は再び停滞期に入ってしまった観がある。それは数々の事例報告が出されながらも、一方でそれらを集積し解析するほどの論考が現れないといった事でもあろうが、何よりもオコナイ研究そのものが、かつてほどの魅力を持って研究者に受け入れられていないといった事情があるものと推察される。

そこで本論においては、近江のオコナイ研究史の中ではあまり触れられる機会の無かった、坪井洋文のオコナイ研究に関する論考を検討してみたいと思う。坪井の近江オコナイ研究としては、かつて東草野村と呼ばれた姉川上流一帯や浅井町野瀬における詳細な報告を伴った「焼畑村落の民俗変化―滋賀県東浅井郡浅井町野瀬―」が挙げられる。

この論考は、一九八〇年に『國學院大学日本文化研究所紀要』第四五輯に掲載され、その後坪井の遺稿集となった『神道の神と民俗的神』に収められたものである。

本論では一九九五年に筆者が坪井の調査地と同じ東浅井郡浅井町野瀬で行ったオコナイ行事調査の資料を、坪井の論考と比較することをその第一の主旨とする。そして坪井の調査より十数年を経た野瀬のオコナイの変容を探ると共に、近江のオコナイに関する坪井の分析について、もう一度検証してゆきたい。最終的には、近江のオコナイ研究の伸展に向けた示唆を見出すことが本論の目的となる。



## 一 滋賀県長浜市野瀬町のオコナイ

### ① 野瀬の概要

琵琶湖の北東、湖北地方の一角を占める長浜市の旧浅井町地域は、琵琶湖岸よりおよそ一〇キロメートル程離れた内陸部に位置している。この付近は姉川の流れを南境として米原市と接し、北東部は己高山（標高九二三メートル）や金糞岳（一、三一七メートル）、七尾山（六九一メートル）といった山々の峰によって他地域と隣接している。また旧浅井町の東側から南側にかけて草野川が流れて姉川にそそいでおり、草野川と姉川、そして田川の三川が集束する西南部には、肥沃な水田地帯が広がる。

旧浅井町は、昭和二十九年（一九五四）の町村合併促進法の施行とともに、先ず湯田村、田根村、下草野村、七尾村の四カ村が合併して成立した。そして遅れる事およそ一年半の昭和三十一年（一九五六）に、残る上草野村が加わって浅井町域となったのである。上草野村が浅井町に編入合併されるのが遅れた理由としては、山に囲まれた地勢による他の四村との隔絶等が理由として上げられていたとの事である。

旧浅井町の地域は、小学校の学区によって五つの地区に分けられていた。このうち田根・湯田・七尾・下草野の各学区は、それぞれ川の流域に開けた水田地帯として似通った景観を呈しているのに対し、旧上草野村を母体とする上草野学区では、他の地域に比べて耕地面積も少なく、草野川の流れの谷あいには山がちな風景が展開されている。

筆者が本論において調査地として取り組んだ野瀬は、この上草野学区のほぼ中央に位置する。旧上草野村は野瀬の他、郷野・岡谷・鍛冶屋・草野・太田・西村・寺師・高山の計九カ字から成り立っており、いずれも草野川の川沿い

に開けた山間の集落である。

人口の流動は、野瀬を含む旧上草野村全体として数十年来の減少傾向にあるが、その中にあって、野瀬は現在も約一二〇戸とこの付近での最多の人口を維持している。筆者が調査した平成五年度における浅井町役場の統計では、戸数が一二一で、人口は男一六八名、女一九五名の合計三六三名となっている。集落の大半は押谷姓で、他には松井・小林・森川等の姓が多少見られる。

野瀬の主要な生業は、旧浅井町内では比較的珍しく、行商等から発達していったとされる商業である。もぐさの製造販売やビロード等の織物の出荷など、野瀬のおよそ半数の家が何らかの商売に携わって生計を立てている。その他長浜の市街地などの近郊に仕事に出る人も多く、逆に農業などの第一次産業にのみ従事している人口は皆無といっても過言ではない。生業面で見ると、農業が生活の中心である旧浅井町の他の地域に比べて非常に特異な性格を持つ集落と言える。

坪井は野瀬を調査の対象として選んだ理由について、その第一に、野瀬は伝承のうえでカンノと呼ぶ焼畑耕作を明治末年まで盛んにおこない、戦後までわずかに続けていたという事実を挙げ、第二には、宮座組織による氏神祭祀の体系を生産儀礼の体系としてとらえることの可能性が確認できた、つまり野瀬の宮座組織とその儀礼が、頭屋組織から組頭屋へと変化しながらも、その儀礼の軸ともいうべき焼畑生産を基盤としたころの山の神祭祀が持続している点を挙げている(8)。坪井は野瀬を「水田稲作農村としての経済的条件を持たない」村と断定しており(9)、このことから坪井の研究視角がうかがえる。

では次に野瀬のオコナイ行事について報告をすると共に、坪井の調査報告との比較検討へと論を進めてゆきたいと思う。

## ② 行事の次第

野瀬では、毎年年末から年始にかけて、上之森神社と下之森神社という二つの社を中心にオコナイ行事が執り行われる<sup>(10)</sup>。野瀬のオコナイ行事のトウヤは、近在の他の集落と同様、かつては集落の中から上之森・下之森のそれぞれにつき一軒ずつの家が選ばれて、トウヤを勤めていたのだそうである。しかし現在ではトウヤの負担を軽減するため、「組受け」として複数の家が協力してトウヤの勤めを果たしている。この協力体制の事を野瀬では「神事組（ジンジグミ）」と呼んでいる。各組は、野瀬の全戸をおよそ一〇軒ずつにまとめた形で組織されており、野瀬は現在全部で一二の組に分けられている。

例年一月二日に、野瀬では区の三役員（区長一名、代理区長二名）を選ぶ選挙が行われるが、神事組はこの選挙に先がけて、本年の神事組を務める以外の組を対象に区長が玉籤を引くことで決定される<sup>(11)</sup>。当たり籤にはそれぞれ「上之森」「下之森」という文字が記されており、神事組を務める事が決まった組に対しては、区三役よりそれぞれに当選通知証が手渡される。新たに神事組に決まった組は、この後二月に入ってから、それまで神事組を勤めていた組との間で「カミウツシ」の儀式を執り行い、それ以降明くる年のカミウツシの儀式の日までの一年間を、それぞれの神社に対して勤仕するのである。

さて、次に行事の次第についてであるが、近年野瀬のオコナイ行事は生活改善運動などの影響で簡略化が進められ、坪井洋文が調査を行った一九七八年から一九七九年の頃に比べると、随分と行事の規模が縮小されている。本論では坪井の調査からおおよそ一七年後にあたる一九九五年の筆者の調査より、その報告を行ってみたい。

野瀬におけるオコナイ行事は、十二月三十一日の夜半と年が明けた一月三日の同じく夜半からの「ゴゼンスエ」か

らその儀礼が始まる。その行事の次第は上之森神社と下之森神社のそれぞれで、細部を除きほとんど同じような手順で執り行われる。ここでは下之森神社の神事組での様子を報告する事とする。

午後七時頃より、神事組の男達の面々が「宿（ヤド）」と呼ばれるゴゼンスエの担当者の家に集まり<sup>(12)</sup>、それぞれの神社に供する品々を準備し始める。捧げられる供物はご飯と牛蒡、大根、里芋の三種類で、この準備には女性は一切関われない事となっている。

先ずご飯については、炊き上がった後に宿の家の一番上座の部屋で、二人の男達によって二種類の型にしゃもじを使って詰め込まれる。この際男達は供物に息が吹きかからない様に口を手拭い等で覆いながら作業をする。ご飯を詰める容器の一方は円筒型をした金属製のもので、木製の高坏の上に置いてご飯が詰められる。もう一方は木製の枡型のもので、これは底の形が同じ板の上に置いてご飯を詰めてゆく。そしてご飯が詰め終ると、どちらも同型の蓋によって押し鮭の様に押し込まれ、最後に麻縄を使って蓋と容器と下の台とがひとつに括られる。こうして型に押し込まれたご飯は、「モッソ」と呼ばれる供え物になる。

次に牛蒡、大根、里芋の三種については、先ずそれぞれが適当な大きさに切りそろえられ、同じ鍋によって薄く塩味をつけて茹で上げられる。出来上がった三種の品々は、木製のお椀の上にそれぞれ二切れずつ取り分けられる。その際三種の供物の取り分けには、松の木を削り出してこしらえられた箸が使用されるが、椀や型などが相伝して使用されているのに対し、この箸は毎年新しいものに作り替えられている。

全ての供物が整えられると、神事組の男達はこれらを約六〇センチ四方の塗の箱に納め、風呂敷で包み込む。その後神事組は一旦それを床の間に供えておき、しばらくの間酒を酌み交わして歓談をする。

そして時刻が午後八時をまわる頃、神事組の男達はおもむろに座敷を立ち上がり、神社への出立の準備をする。先

ず風呂敷包みが床の間から下げられ、これを一人が背中に背負って、玄関ではなく屋敷の縁側から表へと出てゆく。他の人びとは玄関から出立し、そのうち一人が鉦を持つ。一行は供物を持った者を先頭に鉦で囃し立てられながら下之森神社へとむかい、本殿から脇の社である山王さんへという順番で「ゴゼンスエ」を行ってゆくのである。

神社の本殿の前に到着すると、その扉が開かれ、先ず二種類のモツソが箱の中から取り出され、型を外されて本殿の両脇に供えられる。次に牛蒡、大根、里芋の三品を載せた木椀が取り出され、神事組の内の一人が椀と松の箸を持って社殿の前に進み出る。そして先ず椀の中から里芋をつまみ出して、「イモでござるー」と大きな声で社の前にかざし、社の前に置かれている石造りの高坏に載せてゆく。すると他の神事組の人びともその声に続く様に「イモでござるー」と唱和する。残りの二品についても同様に、「ゴンボ（牛蒡）でござるー」「大根でござるー」と大声をたてて供えられてゆく。供え物をする際に大声をたてなければならない事について地元の人びとは、野瀬の神様は耳が遠いので大きな声で申し上げなければならないと説明する。

お供えが終ると、神事組の人びとは次に本殿から少し登ったところにある山王さん（日吉神社）へとむかい、同様の所作をしながらゴゼンスエをしてゆく。山王さんでのお供えが終ると、人びとはその社の前でたたずみ、神様が御膳を召し上げられる間、しばらく待つのである。そして頃合いを見計らって各お供え物が元のように下げられ、神事組の面々は下げられたお供え物を持って元来た道を宿の家へと向かって帰ってゆく。帰宅の後、宿の家にて酒の席が用意され、下げてきたお供え物を組の全員で共に食する。

こうしたゴゼンスエの儀礼は、上之森神社の方でもほぼ同じ要領で執り行われており、また十二月三十一日と一月三日の両方のゴゼンスエにおいて、その手順に変化は見られない。近年ではゴゼンスエの行事をする時間がかなり早まったのだそうであるが、昔は午前零時頃にお供えをしに行っていたとのことであり、それぞれのゴゼンスエの儀礼

は神様への正月一日と同四日の食事としての意味を持っていたのだという (13)。

ゴゼンスエの行事が終ると、両方の神社の神事組の代表者（これを当番と呼ぶ）は、それぞれもう一方の神社へ同様ののお供え物を持ってお参りをする。このことは「オションバン」と呼ばれている。

そして一月四日には、両神社の神事組が新しい組と交代をする「トウワタシ」の儀礼が執り行われる。両神社の神事組はお昼頃にそれぞれの当番の家に集まって昼食をとる。上之森神社の神事組では、当番の家の床の間には祭壇がしつらえられ、御幣と上之森神社と書かれた掛け軸が飾られている。また床の間の梁には注連飾り（エビ）が掛けられており、家の玄関口にも注連縄が張られている。

午後一時頃より、神事組の男達は出立の準備を始める。先ず掛け軸が箱にしまわれ、餅や神事組の書類など引き継ぎに必要な物が整えられる。餅について、かつては神事組がもち米を一斗程も用意し、盛大に餅つきを行っていたのだそうであるが、行事の簡略化が進んだ現在では餅搗きをせずに、二升程の餅を業者に依頼してこれに充てている。

餅は網籠に入れられ、それに長さ二メートル程の青竹の竿をわたし、二人がかりで担いでゆかれる。当番の家の戸主は黒の礼服に着替えて行列の先頭に立ち、御幣を持ってゆく。次に掛け軸をしまった箱を持った者が続き、その後を餅を担いだ二人が行く。行列は鉦を打ち鳴らしながら山道を上之森神社へと登ってゆく。

神社に到着すると、一行は本殿と山王さんにお参りをしてそれぞれに餅等を供え、拝殿の扉を開けてその清掃を行う。そして小一時間程の後に、新しい神事組の一行が同じく鉦を打ち鳴らしながら上之森神社にやって来ると、拝殿内に座を設けて、本殿に向かって右側に新の神事組が、左側にこれまでの神事組の人びとがそれぞれ向かい合って座ってゆく。その際両組の代表者（当番）は最も本殿寄りの前に座り、トウワタシはこの両者が中心となって進められる。



**写真1** 野瀬のオコナイより、上之森神社のトウワ

タシ(1996年撮影)

先ず今年までの神事組の当番が引き継ぎ文を読み上げ、次いで上之森神社の神事組の貯金通帳と同申し送り状、そして引き継ぎの一切を記した冊子を新たに神事組を勤める組の代表者に手渡す。そして両者がそれらについての説明と確認を行い、それが済むと新組の面々に盃が配られ、旧組の当番が上座から順番に酒を注いでゆく。そして一献目の盃が飲み干されると二献目が注がれ、今度は肴として青竹の串に薄い塩味に煮込んだ、拳程の大きさのある里芋が

五個刺されたものが、一人につき一本ずつ与えられる。新しく神事組を引き受ける者は、この芋を全部食べつくさなければならぬ決まりとなっている。

こうして儀式が滞りなく終了すると、本殿に供えられていた御幣と掛け軸、それに餅が旧の神事組の手によって下げてこられ、それらが全て新しい神事組に手渡される。新の神事組はこれらを受け取ると、来た時と同じように鉦を打ち鳴らしながら山道を集落の方へと下ってゆく。

一方の下之森神社でも、ほぼ同時刻にこれと同様の儀礼が執り行われている。ただ下之森神社でのトウワタシの場合、新しい神事組が餅を受け取って持ち帰る際には、旧の神事組の面々は拝殿の欄干に並んで「イカイ(大きい)餅

とられたー」と声を掛け、またこれに対して新の神事組の方は「イカイ餅もろたー」と返しながら餅を担いで境内を立ってゆく。このトウワタシの際には、昔は旧の神事組が色々イタズラをして、なかなか餅を新しい組に渡さなかったのだそうである。

こうしてトウワタシが終ると、神事組の引き継ぎは一応終わった事になるのだが、実際には二月の初めに「カミウツシ」の儀が執り行われ、それぞれの神社の新旧の両神事組同士が寄り合つての酒宴の席が設けられる。野瀬の場合、区の三役など選挙で選ばれた者達は実質的に二月からその職務を引き継ぐという事であり、神事組の活動もこれに合わせて設定し直されたものとも考えられる。

## 二 野瀬のオコナイの変遷―坪井洋文・一九七〇年代の調査との比較検討―

次にここで項を改めて、野瀬におけるオコナイ行事の変遷について、筆者が聞き取り等によって採取した行事の变化と、坪井洋文が一九七〇年代後半頃に実施した調査研究をもとにして、一九九五年時点でのオコナイ行事の事例との比較検討を行ってみたいと思う。

その前に、現在の野瀬が既に焼畑村落としての側面をほぼ完全に消失させてしまった事を挙げておかねばなるまい。坪井の報告にもある通り、野瀬の焼畑は明治末年代には既に消え去ってしまったのではあるが、坪井が調査を試みた頃とは違い、今回の調査ではその痕跡すら聞き取る事はできなかった。これは野瀬が坪井の規定したような焼畑を中心とした村であったか否かを検証する術を失ったことにもなる。ただし野瀬が焼畑村落であるという坪井の見解そのものについて、筆者はやや懐疑的ではある。その理由として、一〇〇戸を超える（藩政時代の記録では二五五）集落



が、焼畑のみで生活を成し得たのかという疑問と、野瀬が昔から行商などによってかなり広い交易圏を持っていた事、そして野瀬の立地が東草野村と長浜の町とを結ぶ交通の要所であったという三点を挙げておこう。

次に現象面でのみ野瀬のオコナイ行事を概観した場合、一九七〇年代から一九九〇年代のおよそ二〇年の間には、その儀礼に関してかなりの簡素化の進行が見られる。その中でも特に餅搗きの儀礼が消失してしまった事が注目されるであろう。坪井の報告によると、かつては上之森神社の神事組が一月七日、下之森神社の方が一月四日にそれぞれ餅つきを行っており、またそれについては、当番（坪井の報告ではオヤ）の家では主親類など二百人近くが招待されて盛大に宴会が営まれる事、餅は本社と脇社とに供えるものを合わせてもち米およそ四斗程も搗かれる事、餅搗きの会場について、以前（一九七八―七九年時点より前）はオヤの家で行われていたが、現在は常に公会堂が使用されている事などが詳細に述べられている（14）。

餅搗きからその奉斎に至るまでの儀礼は、過去のオコナイ行事研究においても中心的存在であるとの位置付けがなされており、現在の野瀬のように餅の奉斎儀礼そのものは残存しているものの、餅搗きが簡素化の対象となってしまう事は、オコナイ行事の捉え方について新たな可能性を提示したものと考えられる。

さて次に、野瀬におけるオコナイ行事の基礎となる祭祀組織について、その変遷の過程をまとめてみたいと思う。本節の冒頭でも述べた通り、現在の野瀬のオコナイ行事はひと組一〇軒前後、全一二組による組受け体制によって行事が執行されている。野瀬の家々の組への割り振り方は、基本的には隣近所が同じ組になるように設定されており、親類関係などはこれに加味されないとの事である。この組の数は年々減少しているようで、坪井が調査した一九七八年から一九七九年当時では一八組、更にさかのぼる明治三十七年（一九〇四）には二〇組で構成されていた。こうした組数の減少は、野瀬の人口の減少に比例しているものであるが、もともと野瀬のオコナイ行事は、組受け体制によ

って維持されていた訳ではなかったのである。

坪井洋文は論考の中で、明治三十六年（一九〇三）まで野瀬の集落の組織として機能してきた全三二組の組頭制度について触れ、野瀬の集落が区長と十人衆<sup>(15)</sup>、組頭、組員（ヒラ）という三つの階層に分かれて成り立っていた事を述べ、そのシステムについて次のように説明している。

（前略）十人衆の中から十人衆が区長を選ぶのである（中略）これでは九年に一回は区長になるというように、十人衆の間での盥廻し方式がとられていたことになる。そのうえ、区長は三十二組ある組の頭を選ぶ権利を持っていた。組頭は区長が兼任するため、十人衆を含めてあと二十二名が必要であるから、実際には二十二名が区長によって選ばれることになる。そして、十人衆に欠員が出たときは、区長が組頭から選出するのである<sup>(16)</sup>

そして坪井は、明治三十六年（一九〇三）の集落内革新派の動議によって十人衆などの特権的な制度が廃止された事、しかしそれと連動する形で執り行われていたオコナイ行事の祭祀組織は、第二次世界大戦後まで旧来の形態を保ってきた事などを記している<sup>(17)</sup>。

戦前までのオコナイ行事は、玉籤によって組頭（オヤ）の中から「トウヤ」が選ばれて祭祀の当番を勤めるという方式を採っていた。この事は筆者が聞き取り調査の中で採取した、野瀬のオコナイ行事が「個人オコナイから組オコナイへと変わっていった」という伝承を指し示しているものと思われる。つまりこれは野瀬における元来のオコナイ行事のトウヤが、十人衆などの一部特権的階層によって営まれていた事を意味しているのであろう。

現在のオコナイ行事では各組の組員は一樣に平等であり、かつての組頭に該当する役職は、単に組の代表者として

一年交代で勤めてゆくように位置付けられている。しかし一方で、区長や代理区長に選任されるには一定の資格が必要であるとの認識も残されており、現在の野瀬の集落組織（或は祭祀組織）は、新旧の形態が入り交じった複雑な様相を呈している。

一方で坪井の調査から筆者の調査にかけての年月の隔たりと祭祀制度変革の中で、それでも形態をとどめたものに一連のイモに関する儀礼がある。ゴゼンスエで神に供えられる供物や、トウワタシの際に旧の頭屋組から新頭屋組に振舞われる串刺しのイモなどは、坪井の撮影した様子そのままに現在も執り行われており、餅搗きの儀礼が縮小された事とは対照的である。坪井は餅の受容を水田稲作文化への転換と捉え、対するイモの儀礼を焼畑生産を基盤とした頃の祭祀の残存と見たのであるが、十数年の歳月を経て、結果としてイモに関する儀礼のみが残されたという事は、坪井の言を借りるならば、一見最終的には野瀬の本質的側面が勝利を納めたかのように見受けられる。しかし坪井はオコナイそのものを稲作文化の象徴として行事成立の大きな要因と見ていた訳でもある事から、結局坪井の論は半ば破綻したとも見て取れよう。

さて、全体として、野瀬のオコナイ行事そのものは年々簡素化される傾向にあるものと思われる。かつて坪井洋文が見たオコナイは、もはやその形を大きく変えて筆者の前にその姿をさらしている。オコナイ行事簡素化の動きは野瀬に限ったことではなく、この十数年間の間に滋賀県の湖北各地のオコナイが次第にその規模を縮小させていった。こうした変化の遠因としては、生活改善運動の伸展や、高度経済成長期を経て人々の生活が多様化したことなどが挙げられようが、こうした時代の流れも現段階ではオコナイそのものを消滅させるまでには至っていないようである。

しかし坪井の調査にも見られるように、行事の簡略化への動きはかなり以前から見られたのであって、その意味においてオコナイ行事そのものは絶えず改変の対象として村落の中で認識されていたものと思われる。論考の中で坪井

は「オコナイ受容の要因に、水田稲作の浸透による経済的、文化的価値観の米、餅への移行が考えられる」<sup>(18)</sup>として、村落におけるオコナイの成立過程そのものが生活の変化に根ざしていたと分析する。

### おわりに

以上、オコナイについて主に湖北地域の事例についての分析を、坪井洋文の論考と対比させながら進めていった。坪井洋文は近江湖北のオコナイを分析するにあたり、ひとつの仮説を立てていた。イモ文化論に代表される坪井の研究は、柳田国男によって定義された日本文化イコール稲作農耕文化という単一文化論に対して、「日本人の潜在させている価値観の多様性を引き出すことに、学問的視角を方向づけることが、筆者に課せられた民俗研究の重要な使命ではないかと考える」<sup>(19)</sup>とのアンチテーゼを展開させてきたことにその最大の特徴がある。そしてこの観点から坪井は近江の（特に湖北地域の）オコナイを次のように位置付けている。

まずオコナイ受容の要因に、水田稲作の浸透による経済的、文化的価値観の米、餅への移行が考えられる点である。その移行の過程における人間の様々な心意の表出が、オコナイ儀礼を構成する重要な要素となっていたのである。つぎに同じく焼畑農耕を基盤とした生活から、稲作や他の生業へと移行または転換していく過程において、伝統的に育んできた焼畑民の文化要素が、棄て去られずに伝承されているのがオコナイの特徴であり、そこにオコナイ儀礼に様々な変型を想定できる可能性が認められるという点である<sup>(20)</sup>。

こうした見解は従来のオコナイ研究の動向にはほとんど加味されなかったものである。坪井自身もそうした事については認識をしていたようで、オコナイの儀礼が寺院の修法にその源流を持つであろう事については言及をしている。しかしながら「問題は、オコナイ儀礼をして、平安仏教の修法の流れをくみ、天下泰平を祈る予祝行事として民間に受容されたものとしても、それが農村社会の伝統的生産儀礼となぜ結びついたかである。その外的、内的要因を儀礼の位相から探り出すことによって、儀礼の本質と儀礼の持つ民俗的意味の解明が果たされるのではなからうか」<sup>(21)</sup>と

の一文に、坪井の強固な信念がうかがえる。  
オコナイ研究を修正会・修二会との関連性から捉え続けてきたことに対しては、橋本鉄男からも異論が出されており<sup>(22)</sup>、その見直しが迫られたのではあるが、このような意見の相違は、それぞれの研究者の拠って立つ位置により左右されるものと取れよう。ここで整理の為に、これまでに紹介した坪井を除くオコナイ研究者の見解をまとめておこうと思う。

①村々の除災の祓いと招福の祈りとが、こうしたさまざまな様態で歳時習俗的諸要素をあたかも「群」のごとくセツト化し、それを年頭のセレモニーとして継承しつづいたのである。そして、その構造こそ、まさにオコナイの原理を示すものといえそうである。「橋本鉄男一九八七」<sup>(23)</sup>

②湖北にみられるオコナイの濃厚な分布には、地方霊場寺院と村落寺院の関係を一つの起点に展開してきた可能性があり、オコナイを単に民俗社会の生活文化が生み出した、地域性をもった祭祀と捉えることはできない（和田光生一九八八）<sup>(24)</sup>

③そもそも今日我々が目にするのできるオコナイの姿は、大梓として南都や叡山などの大寺院で修せられた修

正会や、修二会の地方伝播の姿であり、かつその変容（解体）の一過程と解すべきものである。〔米田實一九九四〕  
(25)

こうして各研究者の考察を概観してみるならば、それぞれの意図するところは、文言の違いこそあれ、オコナイ研究の論点がこうした儀礼の伝播し受容されたプロセスの解明にあるものと考えられる。

これまでの研究史からかんがみて、オコナイが中央もしくは地方の大寺院で執り行われてきた修正会・修二会等の修法に、その儀礼的起源を持つであろう事は衆目の一致するところと思われる。和田の論考はこれを更に進めて、近江湖北一帯へのオコナイの展開に、寺院で繰り広げられていた行法の伝播を挙げた訳であるが、これは、各寺院が現在も一部で頭役差定による勤仕を行っていることから、可能性のない話では無いものと思われる。こうした諸役負担の背景には、米田の言うように人びとによる祈祷の効験への期待もあつたのであろう。しかし問題は、祈祷を執り行なう寺院の行事が村落祭祀として伝播してゆく過程にある。「寺オコナイ」と呼ばれた湖南のオコナイでは、今も行事と僧侶による祈祷との関連が密接であり、修正会・修二会の民間への伝播という側面が多分に見られる。しかしながら湖北地域のオコナイについては、長浜市木之本町杉野や同市余呉町椿坂などのように村堂を中心とした祈祷的祭祀がある一方で<sup>(26)</sup>、先に見た野瀬のようにそうした関与の全くないオコナイを伝承する地域も多数見受けられる。これが橋本をして「宮オコナイ」と言わしめた理由でもあるのだが、和田の展開するオコナイ論において、こうした事実は若干の齟齬をきたす要因となろう。寺院による修法が展開されている段階で、一方で村落祭祀としてのオコナイが執り行われていたであろう事も、問題の一端を担う事になろう。

そこで再び坪井によるオコナイ分析に立ちかえってみることにする。坪井のオコナイ論は焼畑民の文化要素の包含

という事象をオコナイ儀礼の中に読み出そうとした点において頑なではあったのだが、オコナイの授受に関する考察には見るべきものがある。その第一点目はオコナイが村々に受容されてゆく過程で経済的あるいは文化的価値観の変化を認めたことで、第二点目はオコナイの成立においてそれぞれの村が持つ背景が織り込まれたとすることである。これらの主張は、坪井が野瀬の事例を分析した以下の文章に集約されている。

山と田の儀礼は原理的に相容れない対立したものであるにもかかわらず、田の原理を受容せしめた要因は、焼畑農耕の延長である行商によって金銭を獲得することにより、それを媒介として水田を入手することにあつた。その背景には、特定の人間に集中した金銭を、水田所有を優位とする社会の体制的価値に転換させることにより、村のエリート層の地位を獲得し決定づける意図があつた（中略）そればかりか、新年のオコナイ儀礼の本質までも、稲の豊作祈願にすりかえて、多量の米と酒と美食とを振舞うことがおこなわれた（中略）その儀礼の深部に伝統的オコナイの本質的要素を喪わずに潜在せしめてきたことは、その要素が住民の生活体系と深くかわっているからである（27）。

野瀬を焼畑村落と断定してしまっている点については疑問が残るのだが、この一文にはオコナイの執行が一種のステータスであつた事が示唆されており興味深い。オコナイを受容するという事は、とりもなおさず経済の安定を意味するものと思われる。それは村々のオコナイ祭祀が、有力寺院による頭役差定のように在地領主や豪農といった富裕層に頼る事のない、村落内における恒常的なトウヤ制の維持を必要とするからである。湖北地方に濃密にオコナイが分布して行く背景として、一方では村堂の勧請が必要とされ、祈祷の効験への期待が持たれたであろうが、他方の要

因として、村落経済の安定とそれに伴う地域での社会的地位の向上を希求する土壤が生成されたのではないだろうか。

殊に湖北のオコナイには、それぞれの集落において様々に分化した儀礼が包含されているように見受けられる。高月町馬上の巨大な背負い縄や湖北町延勝寺の大きな注連縄飾り、あるいは川道町の巨大献餅など<sup>(28)</sup>、人びとの耳目を驚かせるのを目的とするが如くの意匠が見られる行事も少なくはない。坪井は焼畑文化要素の残存という点に関して「オコナイ儀礼に様々な変型を想定できる可能性が認められる」<sup>(29)</sup>としているが、もう少し枠を広げて考えてみれば、オコナイ儀礼の多様性に対する一定の解釈となるものと思われる。

オコナイの伝播と受容とを分析するためには、伝播せしめる母体についての考察が必要であるのと同時に、これを受容してゆく村落側からの検証も重要となろう。確かに前者が史料の分析に支えられた研究であるのに対し、後者は必ずしも裏付けたる文献がある訳ではないといった事情はあろう。そう言った意味で坪井の論考を再検討し、可能性を追求するといった作業が意味を持つものと筆者は考える。

本論は坪井のオコナイに対する洞察をひとつのアンチテーゼとしつつも、オコナイを単に修正会・修二会の民俗社会への伝播したものという教科書的な結論から一歩進めた考察を試みた。しかし坪井の論考の中に度々見え隠れするイモ文化論への飽くなき追及の姿勢は、民俗学全体に対するテーゼとして今も継承されているものと思う。



【註記】

- (1) 三田村耕治「近江湖北地方の『おこない』に就いて」(『日本民俗学のために』四 一九四七年)並びに柳田国男「春のおこない」(『年中行事覚書』定本一三巻、一九三七年 筑摩書房)参照。
- (2) 肥後和男「近江に於ける宮座の研究」(『東京文理科大学文科紀要』一六、一九三八年。復刻版 一九七三年 臨川書店)、井上頼寿『近江祭礼風土記』(一九六〇年 滋賀県神社庁)
- (3) 橋本鉄男「甲賀の寺オコナイについて」(『まつり』二〇 一九七二年)
- (4) 市立長浜城歴史博物館『近江のオコナイ』(一九九〇年)
- (5) 栗東歴史民俗博物館『いのりのかたち—オコナイの諸相—』(一九九一年)
- (6) 和田光生「湖北オコナイの成立について—地方霊場寺院と村落寺院の影響—」(『京都民俗』六 一九八八年)
- (7) 米田実「近世村落祭祀と祈禱寺—近江甲賀地方のオコナイを素材として—」(『近江の美術と民俗』一九九四年 思文閣)
- (8) 坪井洋文「焼畑村落の民俗変化—滋賀県東浅井郡浅井町野瀬—」(『神道の神と民俗的神』(一九八九年 未来社) 八四—八五頁参照。
- (9) 坪井(一九八九年)前掲 八六頁参照。
- (10) 上之森神社と下之森神社のそれぞれの祀り神については坪井によって興味深い報告が行われている。坪井(一九八九)前掲論文一二六—一二八頁参照。
- (11) 野瀬のオコナイ行事の神事組は、一度回ってくると次年度からは籤除けとなり、野瀬の全ての組が神事組を勤め終えると再び一二の組から籤引きとなる。

(12) 十二月三十一日と一月三日のゴゼンスエについては、組員の家の中からそれぞれに別の宿がとられる。ただし一月四日のトウワタシの日の宿は、必ず組の代表（当番）が勤める事となっている。

(13) 坪井の調査によると、一九七八―一九七九年時点では、九月下旬の「クチアケ」より、都合五回のゴゼンスエの儀礼が行われていたようである。

(14) 坪井の報告に見られた組長（オヤ）組員（コ）という擬制的親子関係は、筆者が調査した段階ではほぼ消滅していたようである。

(15) この十人衆という固定的な特権階層については、一九九四―一九九五年時点での聞き取り調査では、その存在や遺制を確認することができなかった。しかし野瀬の区長選挙について、立候補する家が大体決まっている事など集落内に何らかの格式が設けられている様子は見受けられた

(16) 坪井（一九八九年）前掲。一一三頁参照。

(17) 坪井は野瀬の組織のこれら一連の歴史の変遷過程の解明に、野瀬の森川亮三氏所蔵の「御年貢方差引庭帳」（明治元年辰十一月）と、同じく森川氏所蔵の数々の日記類を元に行っている。筆者の調査当時の森川家の当主は亮三氏の孫の外夫氏であるが、前記の文書類は亮三氏の死去と共に紛失したとの事である。

(18) 坪井（一九八九）前掲、八三頁参照

(19) 坪井（一九八九）前掲、八三頁参照

(20) 坪井（一九八九）前掲、八三頁参照

(21) 坪井（一九八九）前掲、七七頁参照

(22) 橋本鉄男『藁綱論―近江におけるジャのセレモニー―』（一九九四年 近畿民俗叢書）八頁参照

- (23) 橋本鉄男「近江の藁綱のオコナイ―セットされた歳時習俗―」(『近畿民俗』一一一 一九八七年)
- (24) 注記6を参照のこと
- (25) 注記7を参照のこと
- (26) 両地区のオコナイについては『近江のオコナイ』(一九九〇年 市立長浜城歴史博物館)などに詳しい。
- (27) 坪井(一九八九)前掲、一二〇頁参照
- (28) これらのオコナイについても『近江のオコナイ』(一九九〇年 市立長浜城歴史博物館)や『いのりのかたち―オコナイの諸相―』(一九九一年 栗東歴史民俗博物館)などに詳しい。
- (29) 坪井(一九八九)前掲、八三頁参照。

## 第二節 史料に見る民俗事例の検証

―長浜市高月町高野のオコナイと「御神事由来記」等から―

### はじめに

近江のオコナイは、事例の多彩さと濃密な分布とを持って知られ、民俗学においても比較的早い段階からその検討が進められてきた。特に湖北地域におけるオコナイの研究報告については、これまでに実に数多くのものが提示されてきた。

オコナイ行事に関する研究は、儀礼面に関する分析と村落組織との関わりからの分析の二方向のアプローチに大別されるものと思う。このうち村落組織からの研究視角には、「もろと（諸頭）」などの家格伝承や頭役制の片鱗に中世村落の様相を見ようという意図が込められてきたが、これに関しては近年における宮座研究の沈滞等も手伝い、さしたる進展が見られない。また一方の儀礼面からの研究についても、結局のところオコナイ行事の本質が、修正会や修二会といった仏教行事の影響を受けた儀礼であり、また餅の供御を中心とした新春の稲作農耕（予祝）儀礼である、という当初より提示された解釈を越えられぬまま現在に至っていると言ってよからう。

残念ながら、こうした早期の段階で形成された見解に対して、明確に否定的論説を提示した言説は提示されておらず、また新たな展開を導き出し得る事例も見られない。確かに、近江のオコナイ行事について、これを修正会・修二会の伝播と捉え、その背景に稲作予祝の觀念が働いてきたとすることに疑念を差し挟む余地は大枠では無い。ただ、そうであるが故に、オコナイ研究への問題意識がどのように形成され、それがどのような形で継承され、あるいは批

判されてきたのかという点については、検証をしておく必要があるものと思う。

湖北地方のオコナイ研究を本格的な端緒に導いたのは三田村耕治である。初期のオコナイ研究においては、三田村が柳田國男に対してオコナイに関する事例報告をまとめ、これに柳田が応えるという形で議論が形成されてゆく。例えば柳田は「神道と民俗学」において「春の始めのオコナヒといふ慣行などは、名はたしかに修正会や修二会の日本言葉と一つであります、その内容を見ると、御社の社殿を使つて行はれる春の祭と、是といふほどのちがひは無く、やはり頭屋が主となつて、古来定まつた御供へ物を調進して居るのであります」と述べており、主に「オコナイ」という文言と、その儀礼面とに着目して分析を試みている(1)。民俗学を強力に推進していた当時の柳田の目的は、国家神道の発想による民俗事象の整理を排除することであり(2)、さらには外来宗教としての仏教的要素を排除することであつたと見られているが(3)、柳田は神道と仏教という整理・確立された宗教観念を除くことで、その背後に日本古来の基層的な文化を見出そうとする意図を持っていた可能性が指摘されている。こうした柳田からの指導を受けた三田村は、「オコナイといふ語が佛教のものであるにしても、かく呼ばれる行事の内容は本来存在したのを、僧侶が自分の方に取り込み、明治維新後、神仏分離の行はれた時以来、祈年祭と言ふ呼び方が専ら行はれる様になつたものと考へられる」と述べているのだが(4)、三田村の言説からは、仏教導入以前の「神」を模索しつつけた、当時の民俗学の方角性そのものが見受けられる。その後のオコナイ研究は、日本固有の信仰が、背景に仏教によって解釈を与えられ伝承されてきたという前提のもとに進められ、柳田と三田村以降のオコナイ研究は、主に事例の蓄積作業にその多くが費やされた。

そして一九六〇年代の後半から一九八〇年代にかけては、オコナイは当時着目されていた村落類型論に関する事例の一つとして研究の俎上にのぼった。殊に井上頼寿や肥後和男らによる事例の集積などが充実していた近江は、類型

論を展開させる上で格好のフィールドとなった(5)。特に肥後が宮座儀礼の一環としてオコナイ行事を取り上げて以降は、オコナイの政治性についても言及がなされるようになる。宮座研究の立場からのオコナイへの視点は、「変則的な宮座」(6)、もしくは「宮座の崩壊過程」である(7)との見方が当てはめられているが、宮座という事例の位置付け自体の不明瞭さもあり、宮座研究の中でのオコナイ分析はさしたる進展を見ぬままとなる。そして、オコナイ行事イコール宮座という発想もまた、特に批判されることもなく継承されてゆく。

以上の研究の結果、湖北のオコナイには①修正会や修二会といった仏教行事の影響を受けた儀礼である事、②餅の供御を中心とした新春の稲作農耕(予祝)儀礼である事、③宮座の派生事例でありトウヤ制によって維持される祭祀である事、といった位置付けが確立する。ここで問題となるのは、「オコナイ」という言葉が同研究の初期的段階から学術用語として設定されてしまい、これに対する精査のなされないまま、「宮座」など位置付けの定まらない用語によって安易な補強がなされてきた事であると筆者は考える。

そして、これまでのオコナイ研究に対する精査が開始されるのは一九九〇年代に入ってからとなる。その担い手達は歴史的な考証の手段を用いてその検証を試みている点が特徴的である(8)。その結果、古代から中世にかけての権門寺社の頭役差定による修正会・修二会に関する古記録などが紐解かれたが、そうした視点は、柳田によって示された「オコナイ」という文言に対する洞察、つまりオコナイが寺院の行法と深く関わって発展してきたとする説に依拠するところが大きいものと推察される。

筆者も大筋において修正会・修二会などの仏教の行法とオコナイという言葉の間に関連性があるものとは認める。ただ問題とすべきは、その検証過程において、両者を接続させる歴史的変遷への言及がこれまで少なかったという点であろう。そこで本稿では、権門寺社による行法と現行事例とを結ぶ近世期のオコナイ関係資料を見てゆくことで、

オコナイ研究史の検証を試みるとともに、湖北におけるオコナイ行事の位置についても迫りたいと思う。

## 一 滋賀県長浜市高月町高野のオコナイ

高野は、長浜市の旧高月町東部の山裾に位置する戸数およそ七〇戸の農村的景観を持つ集落である。高野では、毎年三月八日を本日としてオコナイが執り行われているが、これに関しては先述の井上頼寿などよって事例の報告がなされている。高野のオコナイについては、①四組の頭屋のあること、②薬師堂に供物を献じ僧の祈祷を受けること、③鏡餅を立てて供えること、④「ごう」と呼ばれる棒杖に挟まれた御札を添えること、などが特徴的な要素であるとされている<sup>(9)</sup>。

事例の様相を見る限り、高野のオコナイには薬師堂の使用による村祈祷や、餅やマイ玉による堂内の荘厳、牛玉宝印の発給など修正会・修二会に連なる儀礼的側面を見ることができるといえる。また四組の頭屋組による衆座の形態もあり、過去にオコナイ研究者が注目してきた要素が凝縮された事例であることがうかがえる。

さて、高野にある四つの頭屋組のうち、後頭組には毎年の頭屋が申し送る文書箱があり、その中には高野のオコナイに関する幾つかの記録が収められている。このうち、文書箱中最古の年号をもつ史料は、次のような内容のものである。

### 【史料一】

濟手形之事

二月八日神事ニ付家等共座中

さほうをそむき慮外仕夫迄当人ヲ

頼御わひ事之故右之衆中ニ被成被下

恭奉存候此上者衆中之御格ニ少も

違はい申間敷候若此旨ヲ相そき出申ハ

如何様ニも可被仰付候其付一言ノ仔細申

間敷候為後日仍手形如件

正徳三年巳ノ正月廿四日

同史料の末尾には「御衆中様」を宛先として、七名の連署と黒印、並びに二名の「あつかい人」による署名と黒印とが付されている。冒頭の「二月八日神事」と見られる部分などから、同文書は高野におけるオコナイの様相を記したものと見る事ができよう。そして、後頭組の申し送り文書中には、高野のオコナイに関する来歴を記した文書も収められている。以下にその内容を示す。

【史料二】

明治二十五年辰三月日



御神事由来帳

己高山満願寺後頭組

明治廿五年辰三月五日以書破損ニ付末  
代保存センガ為之ヲ再調ス

御神事由来記

一己高山満願寺の御神事二月上旬

第八日そのかミ委クたづぬるバ

先頭後頭の二ツにして嚴重の

御神事なりこれによりてその

頭ばんにをよんでハ御鏡餅をはじめ

くもつ三寶をもやうしあるいわ家を

しつらいそのほかもろとうちら

のためにわいろいろの珍味珍酒調へ

こしらへ殊外大行なり是もつて

その家繁昌富貴前表とハいひな

がらしばらくしんしやうのうれいとも

相なり候間中古より四頭にわかれ  
經勤規式までなり然ル處満願寺  
本堂造榮之きさしより村方一  
とうに神事を始メばたん酒飯の  
ついゑをきんず是によつて此御頭に宝曆  
五年までに金子五百目計り相たまり  
候なり各をリきにきを得殊さら  
抽之世話いたされ候人もこれあり弥々  
相談一決之次第ハこのゆへもろと  
田地壱ヶ所もとめ置きこの徳米  
御神事相勤ルにをひてわ永々  
御神事輕安なりとて各これを  
すリみ候をりから勘右衛門田地あざ名  
堂田壱反うりけんに及ばれ候あいだ  
金子五百目借用いたし有銀五百目  
つがう壱貫目ニ右之田地永代買  
とり候なりこれニよりていよいよ  
饗應酒肴堅クこれを停止ス然間

頭ばんハそのとしのかつて宜鋪  
方をたのミ米を寄御とう餅をはり  
候なりしかれば右借用之五百匁ハ  
さの田地徳米もつてようやく明  
和四年ニ借銀あいすミ候他  
これニよつて五七年のあいだ  
酒飯を停止しことさミしき  
じんじ相勤候へ共首尾よく  
借ぎんかいせいしそのいわひとして  
明和五年子ノ二月五日ニ勘右衛門  
にてもろとう男女のこらず  
ぜんさいもちをもようし終日  
爰ニにぎあふ同ク六年ニ太郎右衛門  
あい勤メ申され候是をもつて  
じんじ頭まわし之はじめ  
とすしかれば自助をくわゑず  
たやすく御神事相つとまり  
候趣代々之衆中へ披露

セしむ類ものなり

(以下二十三名署名)

代々衆中

明和六年丑ノ二月九日書之

田地證文之義

甚右衛門へ預け置

この史料が高野におけるオコナイの来歴を記したものであることは、その内容から明らかであろう。同文書は、その最初にもある通り明治二十五年に装丁を再調されているが、この部分は以下の「御神事由来記」とは筆跡が異なる。また、文章中には処々に振り仮名などもうたれ読み易さに便宜が図られていることから、近世期より後頭組によって大切に申し伝えられてきた文書と思われる。

文書中に見られる「己高山満願寺」とは、かつて高野に鎮座した寺院で、現在は高野神社境内にある薬師堂を指すという。長浜市の旧高月町と旧木之本町の山地一帯には、己高山を中心形成された複数の寺院からなる宗教圏のあったことが古文書や伝承などによって伝えられており、満願寺もその一角を担った寺院であるものと推定されている<sup>(10)</sup>。高野では、オコナイの餅に供えられる「ゴウ」に、梵字と共に「満願寺」の文字が入れられており、高野の人びとが、

寺院の祈祷による効験を期待する行事としてオコナイを位置付けていた可能性もが指摘できよう。  
さて、高野後頭組の申し送り文書中【史料二】以降の時代に記されたものでオコナイの様相全般に関わるものとしては、次の史料がある。

【史料三】

萬延元年

定書

申九月改

後頭組

一 九畝廿五歩

此地売金七拾円三拾七錢

後頭組

定

一 神事料理献立事

豆腐汁坪八芋大根牛蒡（切通）平ハ（千切次第 芋牛蒡 昆布）膾ハ大根（持

口ハ見合）酒肴牛蒡古んにやく但豆腐式丁古んにやく五丁千切五百匁油次第共

牛蒡壹匁五百匁酒

三升醬油式升酢七合昆布百匁

米少升式斗餅つき共

一御鏡餅米三斗三升登り粉

御佛供共餅つき御神酒壺升

右之通相定候処宜（ママ）敷村方相談之上

仕法いたし請候也儉約可相守故右

ニ付神事組連中立合相談之上

献立等之儀相定可申候依之定之

通頭人相勤可申候以上

萬延元年 申九月改

高野のオコナイにおいて、酒肴の内容について記された史料はこれが初見となる。その後明治四十三年三月九日の「定書」には、若干の修正と細則の追加が行われるが、基本的には現在の事例に至るまで餅や酒肴の内容は堅持される。また「神事組」という呼称が見られるようになるのも【史料三】の内容における特徴だろう。

さて、以上三点の史料から高野のオコナイに関する変遷過程はある程度構築できるものと考えられる。やはり鍵となるのは「己高山満願寺」の存在と思われるが、紹介した史料中には、従来のオコナイ研究において注目されてきた鏡餅や牛玉宝印やその他荘厳、そして寺院による頭役差定による頭人勤仕といった側面は見受けられない。むしろ史

料の作成にあたっては、「衆中」の秩序維持と諸儀礼の遂行にその力点が置かれているように推察される。

## 二 高野のオコナイの歴史的変遷―文献史料との比較から―

ここで、現在の高野のオコナイについて、筆者が調査した二〇〇〇年の様子を中心に述べる。オコナイのトウヤは毎年四軒が当たるが、それは高野の集落をほぼ東西南北の四地区で組に分け、それぞれの組から一軒ずつが選ばれている。

それぞれの組は先頭組、二頭組（先

後頭中割組）、三頭組（後先頭中割組）、

後頭組、とよばれ、二頭組は後頭組か

ら、三頭組は先頭組からそれぞれ分か

れたのだとも伝えられている。そして

家にトウヤの回る順番は各組ごとにそ

れぞれ決まっている。オコナイでは、

各組がそれぞれに餅やまい玉などの供

物をこしらえて高野神社の境内にある

薬師堂に供えるが、その準備はトウヤ

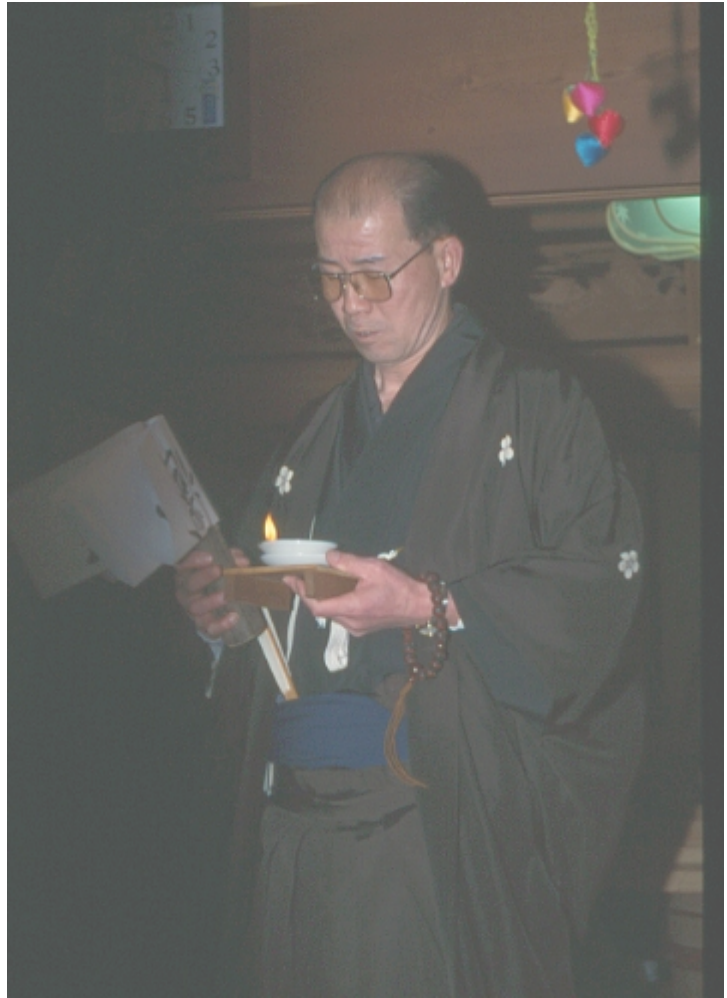
の家を宿にして組の男性が総がかりで

執り行う。ただ昔は餅搗きにはトウヤ



**写真1** 高野のオコナイより、薬師堂に供えられた鏡

餅（1999年撮影）



**写真2** 高野のオコナイより、ゴウをもつトウニン

(1999 年 撮 影)

の親類の者が手伝うのが習わしであったという。

餅はあわせて二斗一升のもち米を用いて搗かれるが、このうち一斗八升のもち米で搗きあげられる鏡餅は、表面が文字通り鏡のように平たく輝く事が理想とされ、直径約八〇センチの木枠に入れられ、行事当日の早朝に各組によって薬師堂に供えられたあと、四つの鏡餅は祭壇に立てかけられてしばらくの間飾られる。そして鏡餅の前には長さ三〇センチ太さ約五センチに切っ

た栗の木に、切り込みを入れて「酒肴 満願寺」と書かれ宝珠が捺された美濃紙を折って挟んだ「ゴウ」と呼ばれるものを立てる。文字と宝珠の印は近在の密教系の寺院から戴いてくる。

鏡餅の披露が終わると、各組はこれを下げてトウヤの宿に帰り、ナオライと称して座をとりもつ。上座に次のトウヤになるものが座り、後は年齢順にコの字形に座ってゆき、下座に居るトウヤが座衆の最年長者を媒酌として次の年のトウヤと盃を交わしてトウワタシを行ない、その後は膳が運ばれて祝宴となり、最後に鏡餅が切り分けられて座の一同に分けられる。



さて、現在のオコナイ行事の様相と史料に記されたそれとを比べてみると、まず明和六年（一七六九）に書かれたとされる史料二の「御神事由来記」には「先頭後頭の二ツにして嚴重の御神事なり」との一文が見える事から、初期段階の高野のオコナイ行事は、少なくとも二軒のトウヤが選ばれるトウヤ制の行事であった事がうかがえる。同史料には「中古より四頭にわかれ」との記載も見られ、また地元には二頭組と三頭組のそれぞれに先頭組あるいは後頭組からの分立の伝承があることから、四組による現在のオコナイの体制は、記憶として地元の人びとに語られる近親感のある村の歴史という事なのだろう。

また、正徳三年（一七一三）に書かれた史料一の記述からは、座中への不作法等があった際の秩序回復の手段として、「当人」が仲介の役を果たしていることがうかがわれる。史料の内容からは不作法の程度が推し量れないのだが、文書からは、ここで書かれている「当人」が、現在のオコナイのトウヤのように単なる祭祀舗設的な役割を果たすのではなく、村落内におけるある程度の地位が求められる役どころであった事が推察される。ところが万延元年（一八六〇）に書かれた史料三の内容からは、「神事組連中立合相談之上献立等之儀相定可申候依之定之通頭人相勤可申候」等との記述が見え、オコナイについては「神事組」の指図によって「頭人」が行事を執行する旨がうたわれており、オコナイの行事としての在地への定着と制度化と共に、トウヤの役割が次第に舗設者としてのものに定着している様相が見て取れる。

そして、史料二の「御神事由来記」には、高野がオコナイ行事を始めるに至ったいきさつが語られており興味深い。まず文中にたびたび現れる「満願寺」の文字や内容から、おそらくは高野のオコナイが満願寺が担ってきた行事の何がしかを引き継いで地元で執行されるようになった事が推察される。現在は高野神社の境内に村堂のみが残る満願寺であるが、往時は年頭における祈祷の効験がある程度の期待をされていたのであろう。これについては、現在も残る

ゴウなどの供物にその片鱗を見る事が出来る。

同史料には、「御神事」の「頭ばん」が供物の調進や家のしつらえの普請などをおこない、あるいは村人に振舞いをする事で「その家繁昌富貴前表」と称された事が記されるが、これはトウヤを勤めることによる村落内における社会的地位の向上を意味するものと捉えて良いだろう。しかしながら「しんしやうのうれい」つまり肥大化する経費がトウヤとなる家の経営を圧迫した事もまた事実のようである。この対策として、オコナイ経営のための田地の獲得が村内の課題として持ちあがり、明和四年（一七六七）その取得にかかる借金が完済され、これを元手にオコナイの経営が安定したと記す。そして「勘右衛門」「太郎右衛門」とトウヤがたち、以降トウヤを村落内で安定的に循環させる制度が整ったことが、この史料の書かれるきっかけとなったものと思われる。

高野における現状のオコナイ行事からは、村落内における特定の家筋や宮座を基幹とした衆議一決の様相等をうかがい知ることはできない。高野におけるオコナイに関する近世期の史料からは、経済的あるいは家格的にある程度突出する数軒の家がオコナイのトウヤを勤めていた可能性のあることが想起されるのであって、現状のオコナイ行事で展開される座の様相は、恐らくは高野におけるオコナイ行事開始当初からの風景とは違うものではあるまいか。ただ、往時にはトウヤを中心とした行事の執行に何らかの家格的もしくは経済的格差のあったことは見えてきそうである。祭礼行事経営の資本として耕地が神田などとして充当されてきた例は、昭和前期に農地解放が行なわれる以前の遺制などとして数多く見聞されるが、高野の事例からは、こうした経済的な案件の克服が、一方で村落内の格差を是正することにもつながり、結果、座的な性格を有する現在のようなオコナイの成立に寄与したのかもしれないとの推論が立てられるのではないだろうか。

### 三 補論―研究用語としての「オコナイ」と民俗としての「ジンジ」―

さて、これまでに紹介した高野のオコナイに関する三点の史料中には、「おこない」という文言が全く見受けられない事も指摘しておく必要があるだろう。本論とはやや離れるが、以下この点に関して詳述したい。

本節で紹介した三点の史料中には、オコナイに該当する用語は「御神事」もしくは「じんじ」と表記されている。

実はこの件に関しては、先に述べた三田村の報告にも「オコナヒのことを単に神事と呼んでいゐる所は方々にある」<sup>(11)</sup>とあり、また井上も「湖北三郡では、オコナイ又はジンジという。古くは神事（ジンジ）と呼び、今は行い（おこない）と称する所があり、正式の時は神事といい、村人の間では行いと呼ぶとも言っている」<sup>(12)</sup>と述べるなど、湖北地域におけるオコナイに「神事（ジンジ）」という別称のあったことは認知されていたのである。

現在でも、ジンジの呼称をもってオコナイの行事を指すとする語りは湖北の各地で若干聞き取ることができるが、高野においては既にオコナイという呼び方が一般的であり、史料に見られる「神事（じんじ）」という呼称はほとんど使われていない。中澤成晃は「湖北地方では「神事」と書いてオコナイと訓ませていることが多いが、「おこない」はやはり「行ない」と宛てるのが穏当」<sup>(13)</sup>との見識を示すが、神事という文字をオコナイと読ませることは相当の無理があり、むしろ神事もしくはジンジがオコナイと同値に捉えられた経緯にこそ問題があると筆者は考える。

これに関して、中島誠一は「明治初期の神仏分離が行事の神事化を促したことは、オコナイの頭役帳が神事記録と表記される、オコナイを神事と呼ぶことなどから推定できる」と述べるが、高野の史料を見る限り、神事（ジンジ）の呼称こそが先行しているのであって、オコナイが神事化したという指摘はあたらないものと思われる。

ここで、今一度柳田と三田村によるオコナイ研究への端緒に戻ってみたい。先にも述べた通り、柳田が国家神道の

杵組みから民俗信仰を切り離そうと試みていたことは多くの研究者によって指摘されるところであるが、その指導を受けていた三田村は、オコナイが「明治以降の神社制度に據る、所謂祈年祭としての神官の執行する神社の祭式とは異つてゐることが考へられる」<sup>(14)</sup>として、先ずオコナイを祈年祭的解釈による杵組みの中から脱却させる。そしてさらに柳田は、「オコナヒがもと行法の義で、寺家から生れた語であることはほぼ想像し得られる」<sup>(15)</sup>としながらも、結論をそこに留めず、三田村をして「(オコナイ)行事の内容は本来存在したのを、僧侶が自分の方に取り込み」と言わせしめ、オコナイ儀礼の諸要素の中に仏教伝播以前の古態を見出そうとする<sup>(16)</sup>。

確かに、柳田によるオコナイと修正会・修二会との類似性についての指摘は卓見であつた。しかし、柳田の意図がさらにその深層にあつたことは、オコナイ研究の方向性を決定付ける上においてある種の欺瞞を発生させたのではないだろうか。

つまり、柳田や三田村にとって、オコナイが神道の解釈するところの祈年祭とは違うことは既に前提であり、総体として湖北地域のオコナイをとらまえるにおいて、「神事(ジンジ)」というある種紛らわしい文言は、決して採用してはならないものだったのであるまいか。このことはオコナイ研究において「ジンジ」と呼称される部分への検証を黙殺する結果となつたのではないかと筆者は考える。

「オコナイ」という用語を与えられた湖北地域の同行事には、オコナイとしての研究視角が取り入れられ、餅の供御を中心とした春の予祝儀礼であり、修正会などの仏教行事の影響を受けた儀礼である、という位置が前提条件としてあてはめられる。

そして、三田村によるオコナイ分析には、「オコナヒは坂田、東浅井、伊香の所謂湖北三郡に涉つて行はれる行事」<sup>(17)</sup>というもう一つの視角があつた。このことは「湖北」という地域における視点に立脚した分析と解釈を肥大化させ、

「県内でも湖東湖南にも在り、京都大阪兵庫奈良和歌山三重など畿内にも名称は違うが行われている。然し湖北地区程の盛大且純朴な神祭は余り見られないのである」<sup>(18)</sup>といった言説となつて、湖北地域を代表する強い信心、あるいは古来連綿と続く素朴な民俗、といった象徴的な民俗事象として、人びとに受け止められてゆくこととなつたものと思われる。

こうして、オコナイが「オコナイ」として一般化してゆく中で、「神事（ジンジ）」という呼称は失われてゆき、「神事」を「オコナイ」と読ませる事態をも招いたのではないかと筆者は考える。このことは、翻つて湖北のオコナイの全てが寺院の行法に端を発するとの論説を補強することにつながつていったのではないだろうか。

## おわりに

以上、オコナイについての研究史の整理と幾つかの史料により、若干の考察を試みた。先にも述べた通り、湖北のオコナイ行事と修正会・修二会などの仏教行事との間に、何らかの関連性が指摘されることは筆者も認めるところである。ただし、オコナイの伝播や定着などのプロセスを考えるにあたっては、何が在地既存の儀礼であり、何が新たに吸収され、そして数ある可能性の中から何が在地に取捨選択され、受け継がれてきたのかを見極める必要があるものと思われる。現状の事例を見る際には、時差や復古的な動向についても考慮をするべきで、行法の伝播が同時期に等しく湖北地域を覆つたという発想には、若干の修正が必要なのではあるまいか。

今回取り上げた高野の後頭組の史料以外にも、地方にはオコナイに関する近世史料が何点かあり、それらの検証が待たれるところではあるが、そうしたもののの中には、オコナイを「行」あるいは「おこない」などと表記したものも

あり(19)、高野の史料が必ずしも湖北地域のオコナイ全般を体现するものでないことは断っておく必要があるだろう。地方文書の残存状況から考えても、オコナイ行事の史料的研究にはある程度の限界を覚悟する必要があるだろう。しかし、現行事例の断片のみを捉えて、それを一足飛びに数百年遡及させるといいう手法については、できる限り避けるべきであることを指摘して、本論の締めくくりとしたい。

【註記】

(1) 柳田國男『神道と民俗学』(『柳田國男全集』十四 一九九八年 筑摩書房 所収) 四七頁参照

(2) 柳田のこのような姿勢については、多くの研究者が言及する。例えば川田稔は「柳田はこのように国家神道の教義と人々の氏神信仰のほんらいの内容とはそうとうにことなるものとしてとらえているのである。もちろん、現実には、村々の氏神にたいする人々の信仰表象や儀礼も、政策的な教化、教宣などによって、国家神道の教義や制度的枠組の影響をうけ、それに対応する要素をとりいれていた。柳田は、その民俗学研究をとおして氏神信仰の本源적인姿をあきらかにすることによって、それを国家神道からきりはなそうとしたのである」(川田稔『柳田國男のえがいた日本―民俗学と社会構想―』(一九九八年 未來社) 一七四頁)と述べて、柳田の目的意識を浮き彫りにしている。

(3) 五来重は「従来、民俗学は民衆の精神生活なり社会生活なり物質生活なり、古い生活がこういう民俗になったと考えられていたものが、今では一度仏教なり修験集団なりの行事に入り、それから民俗化していくという構造をとったものがすくなくない

ことがわかった。したがって仏教民俗学の構造と柳田民俗学の解釈を変えなければいけないということになってきたのです」

〔五来重「仏教民俗学の二十五年」(『五来重宗教民俗集成七 宗教民俗講義』一九九五年 角川書店) 二六七頁〕と述べて、

仏教的要素を研究対象としない柳田の姿勢を批判している。

(4) 三田村耕治「近江湖北地方の『おこない』に就いて」(『日本民俗学のために』四 一九四七年) 一〇四頁参照。

(5) 肥後和男『近江に於ける宮座の研究』(一九三八年 東京文理科大学 一九七三年 臨川書店より復刻)、および井上頼寿『近江祭礼風土記』(一九六〇年 滋賀県神社庁 一九八八年 臨川書店より復刻)を参照。

(6) 高橋統一『宮座の構造と変化―祭祀長老制の社会人類学的研究―』(一九七八年 未来社) 二二八頁参照。

(7) 中澤成晃『近江の宮座とオコナイ』一九九五年 岩田書院) 七一頁参照。

(8) 例えば和田光生は「湖北オコナイの成立について―地方霊場寺院と村落寺院の影響―」(『京都民俗』六 一九八八)の中で、観音寺・菅山寺・己高山・竹生島等の霊場寺院に対して周辺村落が頭役の勤仕をもつて関与していた事を示し、その歴史的展開から、同等に頭屋制によって営まれる村々のオコナイ行事へとつながる湖北地方の信仰形態を解き明かそうとした。

(9) 井上頼寿は『近江祭礼風土記』の中で、高野のオコナイについて次のように記している。「高月町高野の行いは、先頭・二頭(一名、先後頭中割組)・三頭(後先頭中割組)・後頭の順に四組の頭屋があり、三月八日を『じんじ』とて薬師様に詣る。この日は社でも御念仏を唱え、神仏のけじめが無いといわれている。さて二月末日に当番が決り米を集め、五日の朝がお鏡搗きを添え燈明を点じた儘を礼服で奉持)次に組中が全部お送りする。頭屋は前記の順で参る。お鏡を供えるところの前に牛王を立て午前中置き、村人がお守りしている。この間に各頭屋のお鏡の作り方を批評し合うので頗る晴がましい。午前十一時頃に鐘が鳴るとお鏡を下げる。各組が待ち合わせ一緒に下げる。この時番をしている人に権限がありその人が『下ろして宜しい』と

いうまでは手を障えられない。それから次番へ送るのである。その間に八時から旧頭屋では精進の本膳があり、一軒に一名宛  
出座する【中略】十八時ごろ又旧頭屋へ村人が集まり『とう渡し』をする。』（一五九―一六〇頁）

- (10) 応永十四年（一四〇七）天台隠士金剛仏子春全の筆による『大日本國近江國伊香郡己高山縁起書』（『近江伊香郡志』所収）には、「蓋是以法花寺石道寺満願寺安樂寺松尾寺圓満寺、各為當寺之一交衆、之名惣山之七箇寺」と記されており、満願寺が己高山の圈を構成する諸寺院の一つであったことがうかがわれる。

- (11) 三田村「一九四七」前掲 一〇四頁参照。

- (12) 井上「一九六〇」前掲 一頁参照。

- (13) 中澤「一九九五」前掲 四七頁参照。

- (14) 三田村「一九四七」前掲 一〇三頁参照。

- (15) 柳田國男「春おこなひ」（『柳田國男全集』十八 一九九九年 筑摩書房 所収）一九一頁参照

- (16) この点に関して岩田重則は「柳田は、社会的使命感がきわめて強い研究者であった。そのために、こんにちでも、わたくしたちは、柳田民俗学の著作をひもとくときに、柳田における同時代に対する強い緊張関係を読みとることができる。「経世済民」の学ということになるが、その著作のすべてにそれがあらわれているわけではないにせよ、柳田民俗学の中には同時代に対する強い自己主張、思想表現が存在している。いわば、柳田民俗学は、柳田国男という人間の思想の具体的発現形態でもあった」と述べ、柳田の強烈なまでの学問遂行の様相について指摘する。〔岩田重則『戦死者靈魂のゆくえ―戦争と民俗―』（二〇〇三年 吉川弘文館） 四七頁参照。

- (17) 三田村「一九四七」前掲 一〇七頁参照。

- (18) 高橋勇編『伊香のおこない』（一九七六年 鶏足会）一頁参照。



(19) ただし、「行」や「おこない」という文言と「神事」「じんじ」という言葉の指し示す対象が当時同じ物であったのか否かにつ

いては検討しておく必要があるものと思う。

### 第三節 近江湖北のオコナイ行事―トウヤ制による祭祀組織の諸相―

#### はじめに

本章の前二節においては、滋賀県の湖北地域に濃密な分布を見せるオコナイを題材として論を展開した。琵琶湖の北側に位置することから「湖北」と呼び慣わされている滋賀県の北東部、伊香郡、東浅井郡、坂田郡の三郡は、気候や風土などを県内の他地域とやや異にし、そこには一種独特の民俗が育まれてきたが、その中でも毎年一月から三月頃にかけて執り行われる、「オコナイ」と呼ばれる行事は、この地域の民俗文化を特徴づけるものとして、早くから注目されてきた。このオコナイという行事が、一方で修正会や修二会に起源をもつ仏教儀礼との関連性を色濃く持つ事例である事は既に述べたが、他方、多くのオコナイ行事の経営がトウヤ制で展開していることと、トウヤを引き継ぐなどの儀礼が執り行われる際に村の成員が一座することなどから、宮座の一事例としての位置付けが多くの研究者によってなされてきた事も指摘した。

例えば坪井洋文は、稲作農耕を背景とする祭祀を実施する村落の儀礼を体系的に分析する中で、宮座とトウヤ制祭祀について言及しているが、「西日本に分布するトウヤと呼ばれる祭祀組織の中にあって、その祭祀の中心となるのが農耕儀礼であり、史的にも、経済的にも、民俗学的にもかなり著しい共通の指標において一致をみる」と述べる一方で、宮座との関連性については、「日本におけるいわゆる宮座を宗教儀礼的な側面からとらえてみると、西日本において一つの類型を指摘でき、それが文化史的にもかなり意義ある問題として展開しそうである」とするに留まり<sup>(1)</sup>、宮座におけるトウヤ制の位置付けについては深い言及をみせなかった。しかし、湖北地域のオコナイを題材とした研究

で、坪井はこれを宮座の事例と見ていた。

また、近江の宮座を概観した肥後和男は、湖北のオコナイについて「頭人・當屋が定められて神饌の準備をなし、これを神供し了つて、撤下し座を開いて直会をするといふことは、我が國古来の祭の形式であり、行ひは修正会で佛教的なものであると云つても、そのなすところは今ここに述べたものと同じなのである。」と述べて、オコナイが仏教的色彩を帯びた宮座儀礼であるという見解を示した<sup>(2)</sup>。これに対して高橋統一は、近江の事例研究を通じて「湖北一帯でオコナイと呼ばれる二月の神事儀礼はしばしば『花の頭（当、塔）』などともいわれ、宮座の最も重要な行事であるが、この儀礼組織には年齢階梯Ⅱ長老制的な特色は稀薄で、それよりも当家制とそれをめぐる習俗に顕著な特徴がみられるようだ」とするが、「オコナイの神事組織（宮座）はいわゆる村座で株座ではない」とも述べて、トウヤ制と年齢階梯を有する事から、オコナイを「変則的な宮座」と規定していた<sup>(3)</sup>。

オコナイを明確に「湖北の宮座」と位置付けたのは中澤成晃であった。中澤は多くのオコナイ事例の分析から「湖北地方のオコナイは、氏子全員が神事に参加することができる『村座』的性格が一般的である。しかし、かつては神事に参加できる資格や家系が限定される『株座』的な性格を有していた」との分析を為し、オコナイがトウヤ制によって営まれる事から「神事頭人を勤めることのできる資格者の集合体が宮座である」との見解を示した<sup>(4)</sup>。

肥後和男にはじまり、坪井や高橋、そして中澤によって為された研究の成果は、いずれもフィールドから採取されたデータを基にしたものであり、その見解は尊重に値するものであると思われる。ただ注意しなければならないのは、彼らがオコナイは宮座であるとした根本、つまり宮座とは何かという基本設定について、確固たる共通認識を有していたかという事が分らないという点である。

そこで本節では、近江湖北地域のオコナイ行事の事例について、祭祀組織の観点からその幾つかを取り上げて概観

し、分析を加えてみたいと思う。

## 一 長浜市木之本町杉野のオコナイとオコナイ組

### ① 杉野上村のオコナイ組

長浜市木之本町杉野は、長浜市北東山間部の横山岳と己高山に挟まれた谷間の集落である。その中央には杉野川が流れ、これに沿って国道三〇三号線が走る。林業と農業が主な産業であるが、さらに多くの耕地を求めて、琵琶湖岸近くの平野部までの出作も行なわれており、木之本や長浜などに仕事に出る者も多い。杉野は上村、中村、向村の三村から成り立っており、明治年間には、これに現在では杉本と呼ばれている杉野下村を加えた四ヶ村で杉野村を形成していた。明治三十六年（一九〇三）時点での杉野の戸数は、上村・中村・向村の三村で一五五戸あり、平成二十四年現在は一一四戸とやや減少の傾向にある。オコナイ行事については、上村、中村、向村の三村で全く別個に行なわれており、それぞれの行事に特に交流の様相は無い。以下本節では、一九九三年から二年間現地のオコナイ行事を調査したデータをもとに、二〇〇四年から二〇〇八年にかけて行なった補足調査の結果も加味させながら、杉野中村上村向村の三つのオコナイの様相について詳述する。

杉野上村では、毎年二月中旬にオコナイ行事が執り行われる。行事までには様々な準備が必要なのだが、それはオコナイ行事のトウヤと、それを助ける扶助組織であるオコナイ組あるいは五人組と呼ばれる組織によって運営される。これは上村の中の五軒の家が、ひと組となつて協力しながらオコナイを勤めるというもので、オコナイの中心的な存在であるトウヤ（これを杉野ではセシュと呼ぶ）は、この五軒の戸主の中から選ばれる。トウヤの任期はオコナイか



**写真1** 杉野上村のオコナイより、献餅に向

かうトウヤー行(1993年撮影)

の家は、婿養子を取ることによって、その婿養子にオコナイ組への参加資格が与えられる。

オコナイ組を組む顔触れは、本人が幼少の頃よりほぼ決まっているのだが、オコナイ組が実際に活動するのは組にオコナイが廻っている時のみであり、それ以前には、五人の顔触れにズレが生じる事もあり得る。例えば、ある家が養子を迎えた場合、その人物が次のオコナイ組の年齢より上か、あるいは重なる場合は、その家にオコナイを務める意志の有無を確かめ、意志が有るならば組に加える。オコナイ組は、前年度までの組がトウヤを回し終えた時点から活動を開始するため、それ以降は如何なることがあっても顔触れに変更は認められない。そして、五年間の内に何らかの理由で欠員が生じた場合については、現在までのところ事例が見られていない。その他に独身者であるなどの理由から、オコナイ組への参加を辞退する事もある。これはトウヤが回ってきた場合に料理など内向きの仕事が多く、

らオコナイまでの一年間で、五人の戸主によつて五年間にわたつて勤められる。そして組の者がトウヤを回し終えたと、次の組へと受け継がれる。この組の五人の顔触れの決定方法は、村の成員たる上村の全ての長男を年齢順に並べ、年長者から順に五人ずつ組分けしてゆくというもので、上村では一生に一度オコナイ行事のトウヤが巡ってくる。また、オコナイ組に参加できるのは男性戸主と決まっており、女性が跡取り

一人でこなすのは困難だからであるという。

オコナイには、この他に区長や神主、隣組といった者がそれぞれに役割を果たすが、このうち神主はドウモリ（堂守）とも呼ばれ、毎年一月の第四日曜日に、タマクジによって選ばれ、二月中旬の鍵渡しの日に交代をする年番神主である。オコナイ行事は丁度この交代時期の前後にあたり、新旧二人の神主がそれぞれに役目を果たすことになる。隣組は、杉野上村の全戸を地図上で四つの集団に割り振りしたもので、区長と共に、実際の生活の中で機能している組織である。

オコナイがほぼ現在のような形になったのは、戦後の昭和二十三年（一九四八）にオコナイが村神事となって以降の事であり、それ以前は言わば有志のようなかたちで、オコナイのトウヤを務めるだけの経済力のある者が、これを執り行っていたそうである。実際トウヤを務めるにはかなりの出費が必要とされ、現在のように五人一組の制度ができたのも、こうした個人の負担を少しでも軽減しようという配慮からであるという。

## ② 杉野中村・向村のオコナイ

杉野向村におけるオコナイ行事も、五戸をひと組とするオコナイ組による組受けによって行事が勤められている。組の組分け方法は、上村のそれとは様相を少し異にしており、上村のように完全な年齢順による組分けではなく、向村では村内の全戸をオコナイのトウヤを務めた回数が多い順に並べ、それを五軒ずつで分けてゆく。杉野中村の組分け方法もこれとほぼ同様になされる。ただし中村の場合には、村が南北二つの座に分けられるので、これよりも更に複雑な様相を呈する。

向村に代々伝わる歴代のオコナイ組の名前を記した文書によると、この制度は少なくとも天保三年（一七八三）に

まで遡る事ができ、途中戦争による物資や人口の減少等により、一時的に五人の組を構成し得なかったことはあっても、オコナイ組の組分け方法は、基本的には現在まで連綿と続けられている。ただ、オコナイ組が現在のように向村の全戸より選ばれるようになったのは、戦後からの事であるらしく、それ以前は村内においてトウヤを勤めるに足る経済力を持った者だけがオコナイ組を構成していたようである。

向村には、その年のオコナイのトウヤを受けた家に飾られるオカワの中に、トウヤをまわす五人組の氏名を記した帳面（通称五人組帳）が一緒に編みこまれており、これが向村のオコナイにおける祭祀組織の変遷を知る手がかりとなる。帳面は天明三年（一七八三）からその記載が始まるが、その冒頭には次のような文面が記されている。

右者毎年祭礼為行と正月

拾五日永々賑敷□飾相勤メ

申度候ニ付惣若衆中相談之上

認メ置申度実正也右ヶ條之外

□調物堅仕間敷者也為後日

奥書仍而如件

天明三歳

卯之正月吉日

組衆中

惣若衆中

との記載が見られる。そして昭和二十一年から二十四年までは五人組制度がとられず、当番は毎年の申し送りとなっている。五人組制が復活するのは昭和二十五年からである。ここで注目すべきは「區民相談之結果村神事ト決議仕リ候」という記述だろう。これはオコナイの運用形態がトウヤによる舗設的負担から村全体の予算立てによるものに変化したことを意味するものと考えられる。



**写真2** 杉野中村のオコナイより、シュウシの座

(1993年撮影)

文書には「右ヶ條」についての記載が無いため詳細は不明だが、杉野向村においては天明年間以前には既にオコナイが「永々賑敷」おこなわれていた事と、その遂行には「組衆中」と「惣若衆中」という二つの集団が関与していたことをうかがわせる。この記述を冒頭に、向村の五人組帳はオコナイを受け持つ五人を五年に一度改選し、その者が年交替で順々にトウヤをまわしていることを以下に記している。このシステムは現在の向村のオコナイにも受け継がれているものであり、例えば明治維新の前後においても五人組帳の記述上特段の変化は認められない。

次に五人組帳に特記事項が現れるのは第二次世界大戦中で、昭和二十年（一九四五）には「昭和十六年十二月八日米国及英国ニ對シ戦宣ノ布告以来五ヶ年賑鋪相勤メ申候處戦局日増し苛烈ノ度ヲ加ヘル現狀ニ有之候而テ區民相談之結果村神事ト決議仕リ候ニ付申送候以上」



同様の記載は、杉野中村所有の資料にも見られる。昭和十一年（一九三六）に中村で編まれた『神事諸記録』には、明治四十三年二月の「村神事ニ改正後ノ當人一覧表」という記載がある。また『昭和十四年巳二月日 薬師神事條目證 伊香郡杉野村』という資料には、明治十四年（一八八一）巳二月日の年記をもつ十条からなる「定約書」の内容が収められており、その冒頭には「一古来ヨリ今ニ至ル迄南北両組ニ分レ神事祭典之儀ヲ行ヒ来リシ處人民一般ニ夥多之財ヲ費シ依テ御維新之折柄時之戸長陋習ヲ改革ナサント欲シテ庶民ニ説命ス庶民皆其意ニ應シテ旧来之惡弊ヲ變革シテ更ニ南北之室當ヲ同一シテ神事祭典之儀式ヲ行ハン事ヲ定約ス」との一文が書き記されている（5）。

このように杉野では、明治年間以降オコナイの祭祀体系に次々と変化を生じさせたことが伺える。その方向性はいずれも「村神事」という言葉に代表されるもので、トウヤ制祭祀の在り方がトウヤの負担軽減という観点から考慮されている点に特徴がある。さらに中村では、「南北之室當ヲ同一シテ神事祭典之儀式ヲ行ハン」といった改変がなされている点も注目される。

即断は禁物だが、こと杉野におけるオコナイ行事を概観した場合、近代化以降おとずれた祭祀組織に対する変革の波は、例えば株座から村座といった座の開放と平準化の道をたどるのではなく、トウヤ制祭祀の形態を維持しつつも、その内実はトウヤに対し応分の負担を求めず、区長や区役員ら村の行政機構による祭祀運営を基本とした「ゆるやかなトウヤ制」への道を求めたとも言えるだろう。

## 二 近江湖北のオコナイの諸例

### ① 長浜市余呉町柳ヶ瀬のオコナイとモロト

長浜市余呉町柳ヶ瀬は、福井県との県境に近い国道三六五号線沿いの谷間に開けた戸数三〇戸程の集落である。かつては北国街道と若狭街道との分岐点の宿場町として栄え、彦根藩によって柳ヶ瀬関所が設置されていた所でもある。この柳ヶ瀬では「モロト（諸頭）」と呼ばれる代々世襲されてきた組織があり、この人びとによって例年一月中旬にオコナイ行事が執り行われている。モロトは、柳ヶ瀬に住む者の中で、集落のやや山手に鎮座する八幡神社に奉賛をする人びとの組を指すというが、この組は更に、九月八日の八幡神社への供奉を取り仕切るクニチ（九日）方と、同じく十一月二日のそれを取り仕切るシモツキ（霜月）方と呼ばれる二つの組に分かれており、同地における調査を行なった一九九六年の段階では、クニチ方五軒、シモツキ方四軒の合計九軒の家の人びとによってこのモロトが構成されている。柳ヶ瀬にも近年過疎化の波が押し寄せており、かつては八〇戸余りあった集落が現在では半分足らずにまで減っている。それに伴ってモロトの構成員も減少化の傾向を強めているのだそうであるが、モロトの人びとが共有で保管する『神事諸頭連名簿』によると、それでも昭和五〇年代までは、両組合わせて十八軒の家がオコナイ行事に参加していた事が知れる。

柳ヶ瀬のオコナイ行事は、このモロトの中の二つの組から一軒ずつ計二軒のトウヤを選び、両トウヤのトウニンが勤めを果たすという形で進行する。トウヤの選出は、先に述べた『神事諸頭連名簿』に記されたモロトの戸主の名前の記載順に基づいて決定されており、トウヤが回ってくる順番は、代々不変である。

オコナイ行事では、事前にモロトの人びとが一方のトウヤの家に集まり、女性達がオコナイ行事当日に提供される料理の仕込みをし、男達は、使用する諸道具等の準備のほか、「たんざく」と呼ばれる飾り付けを作る。「たんざく」は長さ八〇センチ程の竹の枝に、五×二〇センチ四方の長方形に切り揃えた多彩な色紙を二枚重ねにして紐で吊してゆくというもので、クニチ方とシモツキ方の二本が製作される。たんざくには魔除けの効果があるとされ、オコナイ

おおかの餅、そして御神酒すずをその両脇に供え式典を営む。ウヤ宅へと戻る。



**写真3** 柳ヶ瀬のオコナイより、トウワタシの様子 (1996年撮影)

が終わると、かつては子供達が「たんざく」を争うように家に持ち帰ったという。

オコナイ行事の当日は、モロトの人が朝早くから一方のトウヤの家を宿として集まって餅つきをする。もち米を一斗程蒸し、蒸し上がると鉦を叩いて餅つきの開始を柳ヶ瀬の集落内に触れ回り、最初に「おおかの餅」と呼ばれる餅を二つ搗く。ひとつがもち米二升分もあるこの餅は、搗き上がった後「ワ」と呼ばれる藁で編んだ直径四〇センチ程の杵の中にたっぷりと入れられて完成となる。杵に入れられた餅はしばらくの間柔らかいので、次第に杵の角を包み込むように垂れてくるのであるが、それを断面から見るとちょうど狼が口を開けているように見える事から、これを「おおかの餅」と呼ぶのだという。

全ての餅を搗き終ると人びとは一旦休憩し、モロトの戸主の男達は全員が紋付き姿に着替える。そして正午過ぎ頃に、たんざくを持ったクニチ方・シモツキ方の両トウニンを先頭に隊列を整えて八幡神社へと向かう。社殿に到着すると、たんざくと拝礼を済ませると、モロトの人びとは供物を下げてト

モロトの一行がトウヤの家に戻ると、次にシュウシの席となる。柳ヶ瀬のオコナイ行事におけるシュウシは、モロトウガシラ（諸頭惣代）と呼ばれる最年長者の差配のもと、上座に向かって右側にシモツキ方が、左側にはクニチ方がそれぞれに分かれて定められた順番に着座し、厳粛な雰囲気の中でシュウシが執り行われる。シュウシでは三献の酒が注がれ、三名の給仕人がそれぞれに席を回って酌をしてゆく。そして、二献目の酌が座に注ぎ回られた段階でトウタシ（当渡し）の儀が執り行われる。モロトウガシラの合図があると、給仕人の一人が塗の盆に包丁と大根を一本ずつ載せ、残り二人の給仕人はそれぞれ陶製の徳利と黒塗り大椀とを持って座の前に進み出る。そして神主を挟みながら、今年度のトウニンと新しくトウニンを受ける者との間で盃が交わされる。クニチ方からシモツキ方という順番でトウタシの儀式が終わると、続いて三献目へと移り、しばしの無礼講の後、最後に塩茶が配膳されてシュウシの席が終了となる。この後、モロトの人びとはクニチ・シモツキのそれぞれの組に分かれ、八幡神社から下げてきたおおかの餅とたんざくとを新しいトウヤの家に持ってゆく。そこで小宴を開いた後、明るる日におおかの餅をモロトの家の数だけ割って配るのである。

## ② 長浜市高月町唐川の三つのオコナイ

長浜市高月町唐川は、長浜市中央部の平坦な農村景観を有する戸数一〇〇戸の集落である。唐川には、観音オコナイと日吉神社のオコナイ、そして地藏オコナイの三つのオコナイ行事が伝承されており、これら三つのオコナイは、いずれも別個の行事ではあるのだが、オコナイを唐川の人びとの人生儀礼の一環として見た場合、それぞれが関連性を持ちつつ存立している。

三つの行事のうち、二月の初旬に催される観音オコナイは、集落の男性が嫁を迎えた順番にトウヤを勤める事から



**写真4** 唐川のオコナイより、献餅行列

(1996年撮影)

嫁オコナイとも称される。この件について昭和初期の様相を記録にとどめた井上頼寿の記述によれば、「卅軒位が年寄組と若い衆組に分かれ世襲の家になっていて前者の内から戸長が出、後者から副戸長が出る定めであった。二組を併せて諸頭といい、各に当屋が一軒宛ある。当屋は妻帯した順に勤める」とあり(6)、オコナイのトウヤ等にはある程度の村落内階層差が反映されていた事をうかがわせる。

めるとその翌年に日吉神社の神事の同じく当屋をする」との一文も見え、観音オコナイと日吉神社のオコナイのそれぞれのトウヤを勤める事が関係性を持っていた事が知れる。

その日吉神社のオコナイは毎年二月中旬に本日を迎える。以下に調査をおこなった一九九六年の様相をもとに報告する。現在の日吉神社のオコナイでは、トウヤは全部で五軒あり、元旦に日吉神社にて玉籤を上げる事によって決定される。五軒のトウヤは隣近所や親類等の如何に関らず唐川全体の中から選ばれ、一度トウヤを勤めると籤除けをされる。そうして唐川の全ての家にトウヤが巡るようになっていく。しかし昔は、トウヤを勤めることが出来るのは本家筋の家に限られていたのだという語りも古老からは聞かれる。この背景には、かつての日吉神社のオコナイのトウヤ

が、先述の観音オコナイのトウヤを勤めた明くる年に回ってくるよう定められていた事とも関係があるそうである。選ばれた五軒のトウヤは、オコナイ行事への奉賛の他、一年間に数回執り行われる日吉神社の各行事の供奉を勤める義務を分担する。

日吉神社のオコナイ行事は、本日前日のに五軒のトウヤの内の一軒を宿として餅搗きをする事から始まる。その際用いられるもち米の量は一斗二升で、搗き上がった餅はオカワと呼ばれる直径八〇センチ程の木製の丸い枠の中に入られる。オカワは畳一畳分もある蓮台の上に置かれるが、餅はオカワをはみ出してこの蓮台の上にまで垂れるようにするのが良いとされている。翌日には日吉神社への社参となる。宿の家に集まった背広姿のトウヤの男達は、昼過ぎ頃になると赤色の襷を掛け、豆絞りの鉢巻きをして、鉦や太鼓を打ち鳴らしながら、餅の乗せられた蓮台を宿の家から担ぎ出すと、唐川の集落内を駆け回り、最後に日吉神社の境内へと到着する。

神社の拝殿では、次のトウヤを受ける五名の戸主達が待ち構えており、トウヤの男達は餅を蓮台ごと本殿前に奉納した後、拝殿の決められた位置に着座する。そして神主が祝詞を上げると、それに引き続いてトウワタシの儀式となる。トウワタシは、新旧のトウヤの間で盃を交わす事によって為されるが、その際には、サカナと称して大根を板状に小さく切ったものが提供される。トウワタシの儀が無事終了すると、今度は新しいトウヤの男達五人が、本殿から餅を蓮台ごと下げて自分達の宿の家へと持ち帰る。新しいトウヤの宿に到着した餅は、早速オカワから取り外され、唐川の全戸にゆき渡るように切り分けられる。そして餅を抜き取ったオカワの方は、トウヤの当たり籤と共に藁によって丁寧に編み込まれ、これはトウヤの家の証しとして、五軒の家がそれぞれ一定期間ずつ交替で床の間の柱に掛けておく。

その後二月の下旬には、唐川の青年組織である神明会を中心に、地藏オコナイが執り行われる。この行事には、マ





**写真5** 川道のオコナイより、奉納された餅 (2008年撮影)

ルブタイと呼ばれる元服前の子供達が、頭巾にカルサンそして襷掛けに、顔に白粉を塗って化粧をするという姿で参加をする。この地蔵オコナイのトウヤは、数え年が二十四歳になる初厄年前の男性がトウヤを勤める事となっている。

### ③ 長浜市川道町のオコナイ

長浜市川道町は比較的琵琶湖畔に近い平野部に開けた集落で、三〇〇戸近い戸数を有する近江湖北地域では規模の大きな在所である。そして、滋賀県の湖北地域において最もよく知られたオコナイとして地元の人びとが口をそろえるのが、この川道のオコナイである。川道のオコナイでは、地域内の七箇所からそれぞれが一俵のもち米を使って搗く巨大な鏡餅を奉納することである。また行事の実施される時期が三月一日の前後と湖北地域のオコナイ行事の中では比較的遅いことから、雪深い湖北に春を呼ぶ行事ともいわれている。

川道のオコナイで巨大鏡餅をする七つの地域は「村」と呼称される。それぞれには在地等に由来した固有の名称があり、東庄司村、下村、藤ノ木村、川原村、中村、西村、東村と称する。各村によって構成戸数は二〇軒から五〇軒とばらつきがある(7)。川道のオコナイは川道神社に献餅がなされる以外はほぼこの村ごとに行事が執り行われ、逆にそれぞれの村では他の村の行事の様相などは全く知ら

・川道での「村」入りの手順

1. 紹介者の確保 = 川道在住の家と兄弟分の盃を交わしてイットウとなる  
⇒シンヤ（分家）の場合は本家があるのでよい
2. 「株」の確保 = 川道内で転退などの理由で絶家した家の名跡を受け継ぐ  
⇒シンヤする場合も身内にて適当な家の名跡を受け継ぐ必要がある
3. 「村」への披露 = 例年2月頃に催される神事寄りにて兄弟分の家から各村人に披露され、全会より村入りの承認を得る
4. オコナイ参勤 = オコナイに二日番として参勤する。ただし家格によっては後に一日番に昇格できることもある

【備考】各村の名跡はオコナイの順番帳（村人帳）に記載された名前（屋号・もしくは先祖の名前）に抛り、オコナイのトウヤを勤める際には、その名前が村の名前として用いられる。

ないという。ただし、各村の祭祀組織はほぼ共通している。

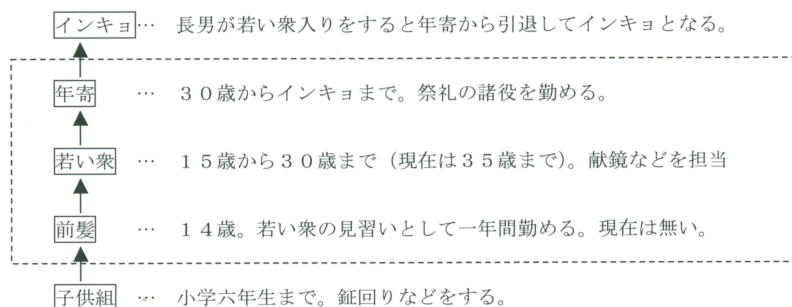
オコナイの執行に際してそれぞれの村には、一日番と二日番と呼ばれる二軒のトウヤが立つ。このうち一日番はオコナイ行事の宿となり、二日番はその補助を務める。トウヤは各村がそれぞれに有する村人帳に記載された名前の順番に回る事となっており、トウヤを決める籤などの儀礼は川道では行われない。なお、一日番を務める事が出来た家柄は昔は限定されていたのだそうで、現在でもそうした慣行は一部に残るのだという。

村入りが認められてオコナイのトウヤを勤める際には、その名前が村での名前として用いられる（図1参照）。

村入りの承認は、例年二月に各村の村人を集めて催される神事寄りの席で、兄弟分となった家から村人に対して披露をされて、その場で全員が加入を認める事で初めて為される。ただし、新たに加入した家には一日番のトウヤの資



## ・川道の隠居制度



格は無く、二日番のトウヤを勤める家格として位置付けられる。ただし、兄弟分の力や継承した家格によっては一日番のトウヤが勤められる家筋に昇格できる事もあるのだという。こうした祭祀組織は近年では維持が難しく、村によってはオコナイのトウヤを一軒にしているところもある(8)。

このほか川道には、全体を統べる年齢階梯の制度がある。これはインキョと呼ばれ、川道で生まれ育った男子は、数え年十四歳になるとマエガミと称して若い衆の見習となり、十五歳から三十歳までは若い衆としてオコナイの際の献餅行列等で力を見せる。そして三十歳からは年寄として祭礼の諸役を務める。そしてその後川道では、長男が若い衆に入ると年寄から引退してインキョとなる。インキョになると、村落内のあらゆる役職から身を引き、その家の代表権を息子に譲り渡す(図2参照)。

## おわりに

以上、湖北のオコナイ行事について、宮座研究との関係性を考慮しつつ主に祭祀組織の様相について幾つかの事例を取り上げてみた。冒頭でも述べたとおり、湖北地域はオコナイ行事に関する濃密な事例分布をもっているが、各事例の内容については千差万別ではある。ただ、オコナイという行事を祭祀組織の面から見た場合、特筆されるのはトウヤ制祭祀であるという点であろう。宮座とトウヤ制とは不可分の関係性にあるとしたのは高橋統一であるが、しかしながらここで取り上げたオコナイの事例を見る限り、

そのあり方はトウヤ制による祭祀が嚴重であるという事以外は非常に拘束力の緩やかな座であることが見てとれる。

また、オコナイは、殊にシュウシの席などにおいてモロトが一同に座するといった宮座的な情景を確かに出現させる。しかし、そこに村の成員が集い座するという行為以上のものを見出すことは難しい。これに関して肥後和男は「今日なされてゐるものを見ると、それは他の神事などとよばれてゐるものと格段に相違するところはない」とも述べているが<sup>(9)</sup>、宮座とオコナイとの関係性に言及する場合には、今後さらに検討を加えねばならない課題は多い。

オコナイ行事に関する研究史をひもとくと、これが宮座の一事例であるとする論調を幾つか目にはする。しかしその論理化にいたるまでの根拠は薄い。これは大元たる宮座そのものが何なのか明瞭ではない段階では当然の結果だったといえるだろうが、湖北のオコナイ行事においては、その結集する原理に祭祀以上の何も見出せないのが現状である。中澤成晃は本節でも取り上げた川道のオコナイを例にして、近代以降の神仏分離や生活改善運動等による社会関係の変化を受けてオコナイが変質してゆく様子をとらまえて、これを崩壊過程にある宮座と位置付けるが<sup>(10)</sup>、本節でみたように、川道の事例では七つの村の存立そのものには変化は無く、むしろ一日番と二日番という村落内身分的なトウヤの選定方法に平準化がもたらされつつあると見る。

本節で触れたオコナイ行事では、余呉町柳ヶ瀬の事例のように村落内にモロトが維持されオコナイを営むといった例も見られたが、これは宮座というよりも講集団に近い形態ともいえる。もちろん、三つのオコナイのトウヤを回す高月町唐川のように、同事例はかつての階層差を村落内である程度包摂していった結果と見る事もできよう。また、木之本町杉野の三村のオコナイ事例では、「村神事」という言葉によってオコナイの経営がトウヤ単独のものから組などの互助組織を併用する方法に改められ、さらに集落全体でオコナイを執り行うように変化した様子が見て取れたが、それは飢饉や戦争といった経済状況を反映した変化であった。

これまで見てきたように、オコナイという村落における祭祀の維持経営の方途を探る中で、各村は相互扶助と祭祀舗設者（トウヤを受ける者）の拡充によってこれを図ってきた。本節で取り扱った内容は、近代以降の史料と聞き取り調査に基づくものが大半であるが、そこで見られたオコナイ行事における祭祀組織の変化の様相は、トウヤ制を基軸とした村落祭祀としてのオコナイの補強の過程であつた。宮座研究においては、時代の変遷と共に宮座が次第に平準化され解放されてゆくという印象が強いが、これを近江湖北のオコナイ行事の分析指標として充たさせ得るかにについては、以上の観点から少なからず疑義が残る。

近江湖北のオコナイ行事に対する祭祀組織の側面からの分析視角としては、トウヤ制による祭祀としての位置付けにおいてこれを検討することが相応であり、さらに時代の変遷過程においては、村落内でトウヤを受ける対象が拡大してゆき、それと共に、近世村落から近代の村落へと村々が変貌を遂げてゆく中で、各村人がトウヤを受けるという状況を自身の中でどのように相対化していったのかという事が、今後必要な検討課題となるのではないだろうか。

#### 【註記】

- (1) 坪井洋文「西日本におけるトウヤ祭祀の儀礼的特質―いわゆる宮座の類型的研究―」(『國學院雑誌』六五上 一九六四) p p  
三二、六一参照。

- (2) 肥後和男『宮座の研究』(一九四一年 弘文堂) 四三二頁参照。

(3) 高橋統一『宮座の構造と変化―祭祀長老制の社会人類学的研究―』(一九七八年 未來社) 二三〇頁参照。

(4) 中澤成晃『近江の宮座とオコナイ』(一九九五年 岩田書院) 一四九頁参照。

(5) 中澤前掲七二頁、九五頁参照。

(6) 井上頼寿『近江祭祀風土記』(一九六〇年 滋賀県神社庁／一九八八年 臨川書店より復刻) 一七四頁参照。

(7) 川道の村については、享保九年(一七二四)の「江州浅井郡川道村諸色明細帳」に「惣鎮守八王子祭祀二月朔日川道内小割七村頭人七組鏡餅申候」などの一文が見える事から(中島誠一『川道のオコナイ』二〇一一年 サンライズ出版 五〇頁参照)、近世期には既に七村による祭祀の形態が確立していたものと思われる。

(8) これについて肥後和男は「その氏子は大体地理的に見て七組(東庄司村・下村・藤ノ木村・中村・川原村・西村・東村)に分れ、各組の戸数は三十四、五戸乃至四十二、三戸、大体四十戸内外である。各組はこれを甲、乙二級に分つ。甲より出る当番を一日當を一日當と云ひ、乙より出るそれを二日當と云ふ」(『近江に於ける宮座の研究』一九三八年 東京文理科大学／一九七三年 臨川書店より復刻 三三九頁参照)との記述を残している。

(9) 肥後和男『宮座の研究』(一九四一年 弘文堂) 四三一頁参照。

(10) 中澤前掲 一五〇頁参照。

## 結論

以上本論では、宮座とトウヤ制についての民俗学的な見地からの研究を行なった。宮座という研究課題は、学際的な研究の流行と共に歴史学や社会学など各方面から注目を浴び、その潮流の中で民俗学においてもこれを研究する機運が高まったのであるが、やがて学問分野の細分化や個別化の傾向が強まる中で、多分野による協業的な雰囲気は徐々に失われ、宮座というテーマそのものも、かつてのような注目を集めなくなってしまった。学問的な興味関心のうつろいは世の習いではあるが、しかしながら、従前の研究を総括し、そこから新たなテーマを見つけなければ、学問の健全な発展はありえないのではないか。些か大風呂敷ではあるが、本論をまとめる動機のひとつには、そうした私の若干感傷めいた思いがある。

本論の中で報告した事例は、その大半が一九九〇年代に私が研究対象として調査したもので、当時は宮座やトウヤ制についての研究がまだ学問の俎上に幾分はあった。それ故に私も宮座等の事例を追ってきた訳であるが、私がこれまで発表してきた論考も含め、二〇一二年現在、民俗学が宮座というテーマに対して正面から結論を提示するには至っていないというのが、偽らざる現状なのではないかと思う。

そこでまず本論では、これまでの民俗学における宮座研究の歴史を分析する作業を行なった。その中で、近江（滋賀県）における宮座を事例とした研究報告が群を抜いて多い事に注目し、その背景に肥後和男によって行われた宮座事例のデータ収集があることを指摘した。この件は本論中にも引用した市川秀之の論考でも述べられている事なのだが、肥後の示した宮座に対する総花的な概念は、その後の宮座研究を推進させる一方で、宮座とは何かという根本的な問題についての学問の迷走を助長することともなった。事例収集と報告に重点を置いてきた民俗学のスタンスは、

本論第一章第一節で述べた通り、およそ百年間で約一五〇〇タイトルにも及ぶ宮座関連論考を世に送り出す一方で、明確な結論を導き出せなかったのである。

また、肥後の『近江に於ける宮座の研究』を基礎に、またも近江の事例を元にして、高橋統一によって示された宮座を祭祀長老制として捉える概念もまた、宮座研究に混迷の度を増す要因となったものと私は受け止めている。高橋の研究は、現状の宮座事例を分析する視点としてはすこぶる明晰であり、混沌とした民俗事象たる宮座の諸相を端的に整理した点において極めて論理的であった。しかしその社会人類学的な研究の視線は、宮座の歴史の変遷過程を意識する分析視角においては必ずしも十分ではなかった。宮座が中世以来の特権的階層による祭祀組織の系譜を引く事例であるとする歴史学による基礎的な理解がある前では、現状の宮座事例の実態のみを民俗学的手法によってとらえて検証することだけでは不十分だったのである。

世に「民俗」として受け止められる諸々の要素が、歴史的な変遷過程の上に構成された産物であるということは、殊に宮座研究においては重要な立地である。本論では、その事を第一章第二節において、長老制に対する従前の民俗学の考察の甘さを指摘することで述べた。

仮に、肥後和男によって本格的な研究の端緒が開かれた宮座を対象とする民俗学の研究が、実は肥後によって無意識にはあってもミスリードされたものであったとしたらどうか。実際、私はその可能性についても必ずしも皆無であるとは考えていないのだが、宮座と呼称されてきた事例の実態はどこにあるのか、少なくともこれを検証する必要が生じるだろう。

そこで本論では、第二章において宮座的な事例を三つ取り上げて検討を行なった。まず、第一節で取り上げた、滋

賀県東近江市上岸本町および中岸本町が共に祀る春日神社における宮座事例では、結成された東西南北の四つの座に水利関係を母体とした説明原理が伝承として働いていた。しかし実際の水利利用における在所間の優劣の関係性は、用水システムの歴史的変遷によって有名無実化しており、同システムが変更された時点で座の結集原理には不測の事態が生じたはずであった。しかしながら同事例においては、水利をめぐる環境が変化しても、従前と変わらぬ祭祀が執行され、座の優劣の関係性が維持されていた。この事例からは、宮座によって執行される祭祀に反映される在地の関係性が、必ずしも現状の事実である必要性はないという事と、むしろ祭祀の関係性は在地の人びとが共通認識を持ち得る歴史の物語によって説明され納得されるのだという事が理解された。

また第二章第二節では、明治維新以後に起こった祭祀関係の再構成によって、座的結合を有した従来の複数村落による祭祀の執行が崩壊し、村ごとの祭祀が分立してゆく様相を滋賀県草津市志那吉田の三大神社の史料を紐解きながら示したが、そこでは従来の枠組みを保持しようとする勢力によって、明治政府のいう「国家ノ宗祀」に連なる概念が導入されてゆく様子をみた。それは時代の招請ではあったのであろうが、そこで語られた地元の論理の一端には、自分達が祭祀を執り行う範囲というものが視覚化されていた。この事から、宮座などの事例にみられる複数の村落が結集される祭祀においては、その範囲（本論ではこれを祭祀圏と仮称している）が相互の了解によって構成される事が重要であり、その維持の元に宮座等の祭祀の諸例が展開される事が推察された。

そして、第二章第三節では、こうした近代化の流れを受けて、宮座の構成要件が変質していった様相について述べた。事例として挙げた大阪府泉佐野市長滝の宮座では、往時の宮座が一部特権的な集団による運営であったのに対して、現状のそれは年齢階梯的な集団による「敬老社人」というものにならわっていたのであり、その背景には身分や経済等の村落内格差を否定した平準化の動きがあった。宮座という存在が、格差を排除されその内部が均質化されて

もなお、従前とほぼ同等の祭祀儀礼を維持しつつ伝承されているというこの長滝の事例は、民俗としての宮座においてその枠組みの維持こそが保持されるべき案件なのであるという事と、現状の民俗を調査するだけでは宮座の研究は不十分である事を、改めて認識させてくれた。

そして本論では、およそ宮座と呼ばれる事象を再検討するために、宮座における祭祀執行の手法として用いられるトウヤ制に着目し、これについて第三章において検討した。トウヤ制の発生については、有力寺社等がその祭祀経営のために頭人を定めてその舗設的役割を果たさせる頭役差定との関連が歴史学等からも指摘されてきているが、本論では、現在も民俗として伝えられる頭役差定に関する事例を見る事でその分析を行なった。

まず第三章第一節では、琵琶湖に浮かぶ竹生島にある宝厳寺で執り行われている蓮華会の頭役差定に注目した。宝厳寺の蓮華会では、毎年先頭後頭の二名の頭人が差定されてその費用などを納めるのであるが、頭人が差定される範囲が浅井郡内という広範囲である事が往古了解されており、現在でもその要件が基本的に守られているという興味深い民俗を伝承する。本論ではその範囲を差定圏という言葉で仮称しているが、頭人を受けるという事は莫大な経費を必要とするのであり、それが突如もたらされる理不尽さは、しかしながら差定圏における頭人の名誉という代替的権益の獲得によって相対化されてしまう。逆に言えば頭役差定が問題なく執行され続けるには、竹生島の蓮華会の差定圏についての意識が同圏内の人びとにあまねく浸透していなければならないはずで、その意味で頭人ををまわすトウヤ制と差定圏の設定とは同時に、しかも圏内の人びとによるある程度の合意が形成される事によって制度として成り立つのだという事を示していた。

また第三章第二節で示した、同じ滋賀県の大吉寺の事例では、放生会の頭役差定の事例において、その差定圏が明



治から大正に時代が移り変わる中で変更されているという事がみられた。大吉寺は宝厳寺程には巨大な差定圏を有していた訳ではないが、それでも圏内は数カ村の村々から構成されていた。それが村落経済の疲弊という状況によって旧来からの差定圏が差定を辞去するという事態となり、これを別の差定圏を設定することで解決したという歴史を有する。この事からも、やはり頭役の差定に際してはそれが及ぶ範囲の設定こそが肝要なのであって、そこにトウヤが廻るという民俗が定着し得る要件が整う土壤があることが分かった。

そして、トウヤ制は地域秩序の再構成においてもある程度の機能を発揮するということを、つづく第三章第三節において示した。ここで取り上げた三重県名張市滝之原の事例では、明治時代後期の神社整理の影響が強く作用しており、地域内の神祇関係が大きく変更されるという事態に至っている。しかし、現状の滝之原の鎮守での祭礼では、社会関係の変更に伴う矛盾をはらみつつもトウヤ制によって祭祀が運営されている。滝之原の事例では、神社合祀と家格の平準化という大きな時代の変化の波を受けながらも、これを解決する手段としてトウヤ制による祭祀の執行への集約が行なわれた形跡が認められ、その意味においてトウヤ制は順応性の高い社会システムである事が了解された。つまり、高橋統一によって提唱された宮座の要件としてのトウヤ制という考え方を再検討し、宮座という分析概念については、トウヤ制をもってある程度これに代え得るのではないかという事が、ここでは指摘できるものと思う。

第四章では、滋賀県の湖北地域に集約的に展開されるオコナイという民俗事例に着目して論を展開した。湖北のオコナイ行事は、ほぼ全域でこれが営まれるという濃密な分布性と、その儀礼の複雑さから、早くから民俗学研究的な研究の俎上にのぼり、数々の研究者によって報告が行われてきたという研究の歴史をもつ。特に一九六〇年代以降は宮座と村落構造に関する視点からの報告が増えるようになり、オコナイがトウヤ制で営まれる事や座的景観の中で行事が執行

される事などから、宮座の一類型としての位置付けが行なわれてきた。しかし宮座とは何かという根本的な問題への帰結を見ない中での同種のおこなひ研究は、結果として宮座らしき事例の報告論文のスコアを伸ばすだけになってしまった。

その事の意味を極めるべく、まず第四章第一節では、おこなひ研究の流れを包括的に整理することから開始した。そして宮座とトウヤ制に関する言説を持っていた民俗学者の坪井洋文によっておこなひ研究に向けられたまなざしを、滋賀県長浜市野瀬町をフィールドとした同氏の研究から再検討し、そこにみられた坪井の視点の拡散を指摘した。結局、近江湖北のおこなひ行事を宮座の一類型とする視点は、先述の肥後和男による事例収集の結果の域を出るものではなく、必然的におこなひに対する定見もまた、揺らぐのであった。

そこで、続く第二節と第三節では、おこなひ行事の事例をいくつか取り上げて民俗誌的に記述すると共に、その分析を行なった。まず第二節では、滋賀県長浜市高月町高野の事例について、現状の報告と共に高野の後頭組に伝えられる近世期の史料を紐解いてそれとの比較検討を行なった。そして、行事の成立と組織化の過程でトウヤの制度の確立が重要な位置を占めてきたのではないかという事を指摘した。また第三節では、湖北地域のおこなひ行事の事例を六例紹介すると共に、それぞれの分析から、前近代において村落内の一部階層によって営まれてきたおこなひが、近代化と村落内格差の平準化によって“開放”され、その過程でトウヤ制が機能してきたであろうことを指摘した。この研究を通じて、おこなひを宮座の一事例とするか否かについては、私は幾分否定的な感触を持つに至ったのだが、それ以前に、果たして“宮座”という概念がおこなひに対する分析視角として存立し得るのか、その点への疑義が浮上した。

以上の研究から、私は民俗としての宮座というものが果たして概念を規定できる対象であるのか、そのことについて疑問を持つに至った。むしろ今後の同分野の研究の視覚としては、従前宮座の概念規定の一助とされたトウヤ制にこそ、何らかの回答が潜むものと思われる。

しかし、それ以前に、宮座やトウヤ制の祭祀に関する現状の民俗を獵歩し、あるいは幸運にして地元には保管されてきた文書を目にすることができたとしても、そこから得られた資料の分析には、大きな壁が立ちはだかることが、今回の研究を通じて了解された。それは「近代化」という問題である。

そもそも現在我々が目にする神社や寺院の祭祀儀礼は、例えばそれらが中世など前近代の雰囲気をもとっていたにしても、実際にこれを執行しているのは現在の我々と等しき時代に生活する人びとなのである。彼らが各行事に携わることを了解し、納得をしているとしても、それは前近代の社会秩序をも包含してのことでは恐らくあるまい。また、我々の眼前に広がる、一見前近代的な景観の境内やそこで執り行われる儀礼の数々ですら、近代化という直近の大きな時代の波をくぐり抜けてきた果ての産物であるという事を、まずは十分に理解するべきなのではあるまいか。

まことに興味深い事に、本論で取り上げてきた宮座やトウヤ制に関する諸事例は、その全てが相応の歴史を帯びて地元で伝承されてきていた。部外者からみれば、前近代の遺制として滅却されてもおかしくないような理不尽な民俗もまた、形を変え読み替えをされつつも受け継がれてきたのである。そして、そこには必ず来歴が語られ、あるいは書き残されて継承されてきた。これは如何なる事なのであろうか。社会や民俗における直近の大変動であったと想像される近代化。そこで何が起こり、どういった反応が繰り返され、その結果何が創造されたのか。宮座やトウヤ制の民俗を検討してゆく際などの次の課題として、私は次にこの問題に取り組んでみたいと思う。